Scanned with CamScanner

COLEGIUL DE REDACŢIE:
conf. univ. Alexandru Valentin — coordonator; prof. univ. Călina

BUCUREŞTI — 1973

Scanned with CamScanner

MINISTERUL EDUCAŢIEI ŞI ÎNVĂŢĂMÎNTULUI

PRELEGERI

Scanned with Scanner

Prezentul volum s-a născut din dorința de a răspunde sarcinilor trasate Conferința Națională a P.C.R. din iulie privind ridicarea pe o treaptă superioară a studiului concepției materialist dialectice despre lume, corespunzător cerințelor actuale ale construcției societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră.

El se adresează în primul rînd studenților de la facultatea de filozofie din București și de la secțiile de filozofie ale universităților din Cluj și din Iași. Considerăm că volumul de față va fi folositor și cadrelor didactice de specialitate din învățămîntul mediu precum și tineretului studios, tuturor celor interesați să aprofundeze studiul materialismului dialectic.

Autorii prelegerilor sînt conștienți de faptul că acestea mai pot fi îmbunătățite și vor fi recunoscători colegilor și tuturor celor care vor binevoi să le comunice aprecierile și observațiile lor.

Colectivul de redacție

[redacted]

Scanned with Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul
OBIECTUL FILOZOFIEI

Pentru a înțelege adecvat statutul filozofiei *marxiste*, se impune să răspundem în prealabil la întrebarea : „Ce este filozofia ?“, surprinzînd determinațiile generale ale acestei forme relativ autonome a conștiinței sociale. Revoluția săvîrșită de marxism în gîndirea filozofică are loc în cadrul acestor determinații generale și nu în afara lor. Cu alte cuvinte, fără „a descifra“ în prealabil obiectul și funcțiile filozofiei, locul și rolul ei în contextul vieții spirituale a societății, nu putem releva în plenitudinea caracterul prin excelență științific, umanist și creator al filozofiei marxiste, nici virtutea ei — recunoscută și de gînditori nemarxiști — de a fi adevărata filozofie a secolului al XX-lea, apță să ofere metodologia generală a cunoașterii, valorizării și acțiunii omului contemporan.

1. Ce este filozofia ?

La această întrebare s-ar putea răspunde, într-o primă aproximație, că filozofia este o imagine de ansamblu a realității, considerată în totalitatea ei. Supralicitată de unii, blamată de alții, filozofia există și se dovedește a fi chintesența culturii spirituale a unei epoci, căci ea concentrează ca într-un focar reflecția me-

Scanned with CamScanner

todică asupra „tabloului caleidoscopic" al experienţelor umane prin care se realizează tulburătorul dialog dintre „eu" şi lume.

Etimologic, cuvîntul filozofie provine de la doi termeni din limba greacă (*filia*, care înseamnă „dragoste", şi *sofia*, care înseamnă înţelepciune), desemnînd o bună perioadă de timp orice curiozitate intelectuală, orice efort al spiritului omenesc de a dobîndi cunoştinţe noi. Cu timpul, pe măsura efortului progresiv al spiritului omenesc de a se cunoaşte pe sine în raporturile polimorfe cu realitatea naturală şi socială, conceptul de filozofie a dobîndit o semnificaţie mai restrînsă şi mai precisă. Omul intră în raporturi extrem de complexe cu realitatea şi nu se poate mulţumi cu explicarea aspectelor particulare ale lumii care să-i determine o sporire a eficacităţii activităţii de transformare a unor „parcele" ale realului, ci el îşi pune şi întrebări de genul următor : „Ce este lumea ?" ; „A fost ea creată sau este eternă ?" · „Care este locul omului în univers ?" · suportul idealurilor pe care ni le făurim în viaţă ?" etc. Aceste probleme asemănătoare au apărut în procesul practicii

în univers, de a ierarhiza formele de existenţă în raport cu însemnătatea şi cu valoarea lor — istoriceşte şi socialmente determinată — pentru om, de a formula idealuri umane sprijinite pe determinaţiile universului privit ca întreg, ceea ce a condus la constituirea unor imagini totalizatoare asupra lumii, exprimate printr-un sistem coerent de cunoştinţe. Acest *corp de cunoştinţe* noi îl denumim, de regulă, filozofie, cu precizarea că el exprimă nu numai *o imagine de ansamblu, unitară şi coerentă asupra lumii*, ci totodată şi o *luare de atitudini asupra acestei imagini*, implicînd deci, alături de cunoaştere, şi o *valorizare*, ca expresie sintetică-abstractă a unui proiect al omului [1].

Încercînd în acest context precizant să-i surprindem obiectul dincolo de problematica ei, exprimată în „registrul" domeniilor de reflecţie filozofică (ontologie, gnoseologie; logica şi metodologia ştiinţei, filozofia istoriei, filozofia culturii, axiologie etc. *), constatăm o *evoluţie istorică a obiectului filozofiei*. Într-un stadiu

---

[1] Cu privire la discuţiile actuale din ţara noastră privind specificul filozofiei şi statutul teoretic al filozofiei marxiste, vezi studiul *Statutul filozofiei* de T. Bugnariu („Revista învăţămîntului superior", 1968, nr. 7—8), care face un bilanţ al dezbaterilor, şi volumul *Ce este filozofia ?* (Editura ştiinţifică, 1970), cuprinzînd studii semnate de D. D. Roşca, Al. Posescu, L. Grünberg, Al. Valentin, Cl. Dan, I. Banu, P. Apostol, C. Mare, H. Wald, N. Dunitru, I. Pascadi şi P. Mihalache.

* Ontologia este „teoria generală a existenţei", gnoseologia „teoria generală a cunoaşterii", iar axiologia „teoria generală a valorii".

primar, filozofia cuprindea ansamblul elaborărilor teoretice, reflecția asupra determinațiilor celor mai generale ale existenței, neavînd încă un statut distinct de cunoștințele asupra domeniilor și formelor particulare de existență. Faptul că, spre exemplu, Tales din Milet (în secolele VII—VI î.e.n.) se ocupa în lucrări care se declarau *filozofice*, alături de probleme de ontologie, cu probleme de geometrie, cosmogonie, astronomie, fizică etc. exprima o atare înțelegere a obiectului filozofiei. De-abia odată cu Aristotel (384—322 î.e.n.), pe baza pronunțatei diversificări a ariei cunoștințelor omenești și a efortului de sinteză pe care-l face această „minte enciclopedică a antichității" (Marx), începe o delimitare mai strictă a științelor particulare de filozofie. După o perioadă în care au intervenit factori perturbatori(în evul mediu, filozofia dominantă devenind un fel de *ancilla teologiae)*, procesul desprinderii succesive a științelor particulare de filozofie continuă cu deosebită amploare în epoca Renașterii și mai ales în secolele XVI—XIX. În noile împrejurări, filozofia încetează să mai fie o „sumă a științelor" și tinde să se situeze *deasupra* lor, devenind un instrument de armonizare a cunoștințelor disparate oferite de științele particulare, propunîndu-și să îmblînzească asperitățile, să sincronizeze eforturile, să arunce într-un fel „punți" peste abisuri. Și, pentru a realiza toate acestea, filozofia își revendica privilegiul de a pătrunde în „zona" esențelor inaccesibile cunoașterii științifice și formula pe cale speculativă „principiile ultime" ale existenței. Cu alte cuvinte, apăruse o discordanță între *starea de fapt* (creată prin desprinderea, rînd pe rînd, a științelor particulare de filozofie) și *starea de drept* (pretențiile filozofiei de a fi o „știință a științelor"), care a fost înlăturată printr-o nouă restructurare a obiectului filozofiei, circumscrisă în sfera investigării determinațiilor celor mai generale ale universului din unghiul de vedere al semnificațiilor lor pentru condiția umană. Întreaga evoluție istorică anterioară a condus spre mijlocul secolului al XIX-lea la o delimitare riguroasă a obiectului filozofiei și la instaurarea din perspectivă marxistă a unor fertile raporturi dialectice de interrelație activă cu științele particulare, care să-i permită filozofiei să se sprijine pe achizițiile și procedeele științei, dominîndu-le și articulîndu-le totodată într-o sinteză totalizatoare, aptă să fundamenteze o metodologie generală a cunoașterii și acțiunii umane, o teorie a criteriilor celor mai generale ale alegerilor umane, o fundamentare a celor mai înalte idealuri moral-politice ale epocii.

Materialismul dialectic și istoric, devenind o filozofie *științifică*, a centrat pentru prima oară în mod programatic înțe-

Scanned with OKEN Scanner

legerea condiției umane pe explorarea științifică a interacțiunilor dintre om și lume, a conferit un statut teoretic criteriului practicii și a provocat „mutații" fecunde în fiecare dintre determinațiile generale ale filozoficl și în ansamblul structurat al raporturilor dintre ele, dar n-a încetat să fie (ca filozofie *marxistă)* o formă relativ autonomă a culturii spirituale, *alta decît știința.* Și aceasta pentru că filozofia satisface o *altă* necesitate fundamentală a omului și a societății : ea are o *finalitate proprie,* pe care nici o altă formă a conștiinței sociale nu și-o poate asuma și care se realizează în interrelație activă, dinamică cu toate celelalte manifestări ale spiritualității umane.

Adoptînd deliberat punctul de vedere al finalității, constatăm că filozofia răspunde, cu un grad de adecvare variabil de la o concepție la alta, unei trebuințe umane esențiale pentru funcționarea și dezvoltarea progresivă a societății omenești și care nu poate fi satisfăcută pe nici o altă cale de raportare spirituală a omului la lume.

Filozofia cuprinde *o reflecție metodică asupra totalității activităților, relațiilor și experiențelor umane prin care încercăm să găsim un sistem de criterii valorice ale activității umane, răspunzînd la marile întrebări privind destinul omului în raport cu ansamblul universului și cu civilizația făurită de el.* Existența nu numai sub aspectele ei particulare (care incită științele spre cunoaștere în virtutea trebuinței de dominare practic-utilitară a lumii), ci și ca *totalitate,* pune omului probleme pe care el simte imperios nevoia să le dezlege. Și, deși această nevoie nu se înscrie strict în perimetrul trebuințelor practic-utilitare ale omului, ca este *esențială* pentru el ca ființă socială. Omul efectuează constant tentativa de a se înălța spre absolut și universal, de a obține o *imagine totalizatoare,* cu riscul unor extrapolări la infinit, care, chiar atunci cînd se sprijină pe date și pe procedee ale științei, nu satisfac sub raport logic criteriile de validare proprii cunoașterii științifice riguroase.

Nu este ușor să surprindem trebuința umană fundamentală căreia îi răspunde filozofia. „Căci, dacă înțelegem ușor funcția atît de importantă îndeplinită de știință în viața noastră prin

biologică), înțelegem mai puțin ușor de ce este nevoie să i se ofere omului și o imagine de ansamblu despre lume ca totalitate". Împreună cu D. D. Roșca considerăm că „filozofia nu poate renunța la elaborarea imaginii în discuție, deoarece, așa cum reiese din lunga ei istorie, orice doctrină filozofică demnă de luat

Scanned with OKEN Scanner

în seamă nu poate evita postularea, explicită ori numai implicită, a unei anumite ierarhii a principalelor forme de existență, forme printre care se află și aceea care se numește om, omul cu valorile de civilizație materială și de cultură spirituală create de el" [7]. Chiar neformulată explicit, această ierarhizare valorică a formelor de existență constituie, în ultimă instanță, finalitatea întrebărilor specifice filozofice, care ne îndreaptă spre alcătuirea unui tablou general despre lume (și a unei sinteze sui-generis între obiectiv și subiectiv, între real și ideal), cu scopul de a răspunde la marea problemă a condiției umane. Filozofia se interesează de „existența ca existență" (după o fericită formulare a lui Aristotel), de natura lucrurilor și a legilor lor, numai întrucît urmărește să găsească pe această cale răspunsul la întrebările ce privesc *destinul omului în lume*, raportul dintre om și om, dintre om și societate, dintre om și univers. Ea prospectează și valorifică ansamblul cunoștințelor din perspectiva *înțelegerii* și *„modelării" condiției umane*, vizînd întotdeauna *coordonarea și ierarhizarea valorilor* (teoretice, morale, politice, estetice, utilitare etc.) care guvernează viața omului. Cunoașterea totalizatoare nu este pentru filozofie decît un mijloc pentru a promova valori și a conferi un anumit *sens* existenței umane. Acest sens nu este intrinsec, „natural", dat o dată pentru totdeauna, ci presupune o elaborare filozofică, valorificarea cunoștințelor într-un istoricește și socialmente determinat *de semnificații umane*, implicînd o anumită opțiune în cadrul alternativei „materialism-idealism". Filozofia este de aceea o activitate cognitivă similară în multe privințe cunoașterii științifice și (îndeosebi în cadrul orientării materialiste) aflate în interrelație activă cu aceasta, dar specifică în primul rînd prin finalitatea ei, prin faptul că descoperă, proclamă, contestă, apără sau promovează valori. *Perspectiva axiologică* conferă un statut distinct demersului cognitiv în filozofie față de știință, care-i permite să ierarhizeze formele de existență din punctul de vedere al *valorii* lor pentru om într-un context istoric sociocultural determinat. Această ierarhie poartă întotdeauna, pentru fiecare concepție filozofică, pecetea unui anumit moment istoric, a unei anumite formațiuni sociale, a poziției ideologice prin care se exprimă interese determinate ale claselor sociale. Ceea ce justifică însă încercarea de a preciza, dincolo de inevitabilele „variații" istorice și de clasă, conceptul de „filozofie" este faptul că toate confruntările ideologice din domeniul pe care-l analizăm se desfășoară pe fundalul unui tip

[7] *Ce este filozofia ?*, p. 13.

specific de atitudine și de cunoaștere umană, care prezintă anumiți „invarianți", ca atare și un statut epistemologic specific.

Identificarea lor ne va permite să surprindem locul și rolul filozofiei în ansamblul vieții spirituale a societății.

2. Specificul filozofiei

Ierarhia formelor de existență din punctul de vedere al *valorii* lor pentru om nu poate fi stabilită de vreo filozofie fără prezența momentului ei cognitiv specific, corelat intim cu cel valorizator înăuntrul unei totalități constituite ca obiect al cunoașterii, înăuntrul unui întreg care este existența considerată ca totalitate.

Iată de ce, *în primul rînd*, filozofia ni se relevă a fi o *interpretare totalizatoare a universului, o concepție despre lume în ansamblul ei*. Imaginea realității pe care ne-o oferă știința este constituită din fragmente de cunoaștere, vizează „porțiuni" ale existenței, ceea ce explică și puterea de intervenție asupra realului pe care o dă știința, atît de mare pentru că se sprijină pe o cunoaștere precisă, obiectivă, controlabilă, inevitabil limitată, parțială. Oricît de ample ar fi unele generalizări ale științei, acestea ne oferă cunoașterea unei parcele a realului, ne propun soluții eficiente la probleme parțiale, cu alte cuvinte nu vizează, prin însăși natura lor, *existența ca totalitate*. De aceea devine un nonsens orice încercare de a ridica o anumită știință (mecanica, genetica, cibernetica etc.) sau chiar știința în întregul ei — ca însumare a unor cunoștințe eterogene, adaptate strict specificului cutărui sau cutărui sector din realitate supus cercetării — la rangul unei concepții despre lume în ansamblu, apță să propună idealuri, să coordoneze și să ierarhizeze valori. Imaginea pe care o oferă filozofia asupra lumii se constituie nu prin însumarea datelor științei, ci prin interpretarea lor, adică printr-o elaborare, printr-un efort teoretic special care conduce la formularea unor enunțuri care au drept obiect infinitul, absolutul, universul ca un tot.

Nu este vorba aici numai de un alt grad de generalitate, inerent filozofiei. Angajarea filozofiei într-o perpetuă aspirație spre absolut implică în acest caz și o distincție de ordin structural. Ca interpretare totalizatoare a universului, ca reflecție asupra fundamentelor, filozofia, și în mod deosebit cea marxistă, se sprijină

sistem conceptual, discursiv, abstract, demonstrativ. Orice filozofie care nu-şi sprijină generalizările pe rezultatele ştiinţei şi care tratează cu dispreţ modul de cercetare ştiinţifică (aşa cum procedează, de pildă, curentele idealiste speculative sau mistice) este sortită eşecului. Dar în filozofie nu putem recurge la demonstraţie (logică sau de fapt) în acelaşi mod în care o facem în ştiinţă. Adevărul în filozofie se instituie mai degrabă prin intermediul unei argumentări sui-generis decît prin intermediul unei demonstraţii *stricto sensu*. Aderarea la o filozofie sau alta (marxistă, pozitivistă, existenţialistă, neotomistă etc.) nu pune numai probleme de gîndire pură, de consecvenţă logică, ci şi de convingere, de atitudine, de adeziune la anumite idealuri şi valori. În cadrul interpretării totalizatoare pe care o dă filozofia, omul este luat în considerare nu numai ca intelect pur, ca subiect abstract al cunoaşterii (care nu acţionează, nu doreşte, nu speră, nu crede, nu se bucură şi nici nu suferă), ci ca fiinţă vie, ca *persoană*, cu tot ceea ce implică acest cuvînt ca diversitate, complexitate şi inefabil. Iată de ce, chiar dacă imaginea de ansamblu asupra lumii pe care o elaborează filozofia se poate sprijini pe ştiinţă (şi este cu atît mai consistentă, cu cît se sprijină efectiv pe ea), ea depăşeşte experienţa riguros controlabilă prin mijloacele proprii cunoaşterii ştiinţifice.

Întrucît raportul dintre totalitate şi părţile componente este *sintetic* (şi nu *analitic)* şi întrucît *universalul* (vizat de cunoaşterea filozofică) nu este dat nemijlocit în experienţă, filozofia elaborează o concepţie de ansamblu asupra lumii care nu se reduce la o însumare, sintetizare, organizare sau generalizare a datelor ştiinţelor. Viziunea *totalizatoare,* specifică filozofiei în tentativa de a explica unitar universul în ansamblul său şi de a coordona mulliplicitatea valorilor care guvernează viaţa omului, se construieşte nu numai prin „totalizarea" cunoştinţelor ştiinţifice, ci printr-o „totalizare" specifică cunoaşterii filozofice, construită concomitent pe datele complementare ale cunoaşterii discursive, o parte, pe experienţa trăită şi acţiunea umană, pe de altă parte. Tocmai printr-o totalizare de acest tip şi prin urmărirea unui echilibru al dublei atitudini pe care omul o are faţă de realitate (senzorial-afectivă şi raţional-intelectuală), filozofia devine o concepţie despre lume *în ansamblul ei.*

Chiar dacă fiecare din interpretările totalizatoare ale existenţei propuse de filozofie este „deschisă" înnoirilor sau depăşirilor, fiind determinată în substanţa ei intimă de coordonatele esenţiale ale contextului istoric obiectiv în care ea este elaborată şi pe care-l oglindeşte, de poziţia de clasă a filozofului şi de nivelul

Scanned with OKEN Scanner

dezvoltării științelor în epoca respectivă, niciodată filozofia nu poate renunța la elaborarea lor. „Căci, renunțînd la intenția de a elabora o concepție generală despre lume ca *totalitate*, filozofia ar elimina din conținutul noțiunii însăși una din notele definitorii ale sale..." [3].

Dar nu orice concepții despre lume dobîndesc statut filozofic. „Filozofia — remarcă pe drept cuvînt epistemologul elvețian Jean Piaget — e o luare de poziție *rațională* față de totalirealului", subliniind că „termenul «*rațional*» filozofia luărilor de poziție pur practice sau afective ori credințelor acceptate pur și simplu, fără o elaborare reflexivă" [4].

Am putea spune că, *în al doilea rînd*, filozofia cuprinde numai acele concepții totalizatoare despre lume care *se exprimă în termeni conceptuali și se ordonează într-o structură demonstrativă cu funcție explicativă, deci într-o teorie*. Și religia oferă, în felul ei, o concepție despre lume, o poziție față de totalitatea realului, dar nesprijinită pe o elaborare reflexivă, ci exprimată printr-un ansamblu de reprezentări deformante sau prin dogme ___ încearcă să se sustragă legitimării raționale, substituind mijloacelor demonstrative apelul la persuasiune, la credință irațională și atestînd, prin însăși structura ei, incapacitatea de construcție teoretică, de esențializare, de producere de cunoștințe cu un conținut obiectiv. Marx sublinia că religia se adresează exclusiv sentimentului, pe cînd filozofia se adresează în primul rînd (deși nu exclusiv) rațiunii ; religia face promisiuni iluzorii, pe cînd filozofia „nu promite decît adevărul" ; religia cere adepților ei „să creadă", pe cînd filozofia „nu le cere să creadă în concluziile ei, ci le cere ca îndoielile să fie supuse cercetării" [5] nesustrăgîndu-se niciodată legitimării raționale și verificării practice. Filozofia este o concepție despre lume în ansamblul ei, *elaborată în termeni conceptuali*. Excluzînd apelul la acte de credință fără legitimare rațională și bazîndu-se pe o logică a argumentării, utilizînd într-o măsură sau alta procedee științifice de reglare a „traseului" demonstrativ, filozofia este o *teorie* construită potrivit unor *reguli metodologice*. Ea operează cu noțiuni de maximă generalitate, utilizînd categorii ca : materie, mișcare, spațiu, timp, cauză, efect, contradicție, necesitate, întîmplare etc. Operînd cu o arhitectonică categorială nuanțată, adevărurile filo-

---

[3] *Ibidem*, p. 10.

[4] Jean Piaget, *Înțelepciunea și iluziile filozofiei*, București, Editura științifică, 1970, p. ...

[5] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, ed. a 2-a, București, Editura po-

zofiei se pot sprijini pe metode ştiinţifice, de unde provine şi capacitatea filozofiei de a realiza inflexiunea la obiect. De aceea nu putem fi de acord cu Jean Piaget atunci cînd afirmă că „filozofia nu ajunge deloc la o cunoaştere din lipsa instrumentelor de verificare, descoperirea şi folosirea acestora conferind *ipso facto* oricărui progres cognitiv caracterul unei specializări ştiinţifice" [1]. Dealtfel, criteriile algoritmice sau experimentale, la care se referă epistemologul elveţian, se aplică în cazuri-limită, *ideale*; dacă le-am aplica efectiv, ar rezulta (paradoxal !) că însăşi ştiinţa, în largi zone ale ei, nu este cunoaştere.

Totodată, nu putem neglija faptul că filozofia, şi cu atît mai mult filozofia marxistă, nu operează în raporturile ei cu ştiinţa într-o perspectivă de *dublare speculativă* a sectoarelor de cunoaştere care i s-au sustras progresiv şi s-au constituit în discipline ştiinţifice particulare, ci într-o perspectivă de *integrare*, apţă să amplaseze adevărurile ştiinţifice într-un context de semnificaţii umane, graţie unei modalităţi specifice de cunoaştere (şi de elaborare teoretică). Gîndirea şi adevărul filozofic prezintă numeroase însuşiri ce le deosebesc de gîndirea şi adevărul ştiinţific. Dar deosebirea este relativă; ea priveşte specificul unor modalităţi distincte de *cunoaştere*, care nu se pot dezvolta decît printr-o interrelaţie dialectică. Engels a subliniat în mod expres această idee, adresînd cuvinte pline de sarcasm la adresa acelora care tunau şi fulgerau împotriva virtuţilor cognitive ale filozofiei, fără să-şi dea seama că, orice ar face, oamenii de ştiinţă sînt stăpîniţi de o filozofie, numai că, în lipsa unui efort conştient şi sistematic de a-şi însuşi o filozofie materialist-dialectică, conformă cu nivelul de dezvoltare a ştiinţei ajunse în stadiul ei teoretic, ei devin sclavii unor concepţii filozofice idealiste, speculative şi eclectice.

Din faptul că filozofia nu se leagă în mod univoc de ştiinţă, din faptul că modalitatea filozofică de cunoaştere este ireductibilă la cea ştiinţifică şi din faptul că adevărul filozofic nu se impune în mod apodictic fiinţei gînditoare nu rezultă nici că filozofia n-ar fi cunoaştere şi nici că nu este necesară ştiinţei. Semnificaţia gnoseologică a ştiinţei este o problemă analizabilă doar în planul cunoaşterii filozofice. Întotdeauna filozofia se mişcă într-un „spaţiu de joc" creat prin însuşi procesul dialectic al progresului ştiinţelor. Filozofia marxistă este necesară ştiinţei, şi mai ales ştiinţei contemporane, tocmai pentru că ştiinţa contemporană nu generează în mod spontan şi univoc o singură perspectivă filozofică. Filozofia nu este un [illegible] conceptual

[1] Jean Piaget, *op. cit.*, p. 231.

Scanned with OKEN Scanner

unanim acceptat, ci se manifestă într-o diversitate de curente și nuanțe, adesea exprimînd „luări de poziție raționate“ (de tipul „materialism-idealism“ „determinism dialectic-determinism mecanicist“), neechivalente prin statutul și rolul lor. Dacă, spre exemplu, ideea obiectivității microobiectelor ar fi tot atît de incontestabilă ca și alte date ale fizicii nucleare contemporane și tot atît de simplă ca și ideea obiectivității macroobiect oarecare, atunci teza filozofiei marxiste care permite argumentarea acestei interpretări n-ar fi de folos. Filozofia marxistă nu dă și nu-și propune să dea soluția directă a problemelor variate din diferite domenii ale cunoașterii, dar ea caută — și reușește — să întrețină climatul intelectual și spiritual favorabil găsirii unei astfel de soluții, dă orientarea metodologică generală a demersului cognitiv.

Dacă filozofia are funcții importante în construcția și reconstrucția edificiului științei, precum și în integrarea acesteia în sistemul valorilor, dacă între filozofie și știință există raport de fundamentare reciprocă, înseamnă că particularitățile filozofiei nu justifică nicidecum atitudinea nihilistă față de *cunoașterea* filozofică. Varietatea opiniilor filozofice nu înseamnă că gîndirea filozofică este arbitrară, lipsită de virtuți cognitive, că toate sistemele filozofice ar fi echivalente, ci numai că în societatea scindată în clase antagoniste „filozofia — cum se exprimă marxistul francez Louis Althusser — există undeva, ca o a treia instanță, între două instanțe majore care o situează pe ea însăși ca instanță : lupta de clasă și științele“ [7]. Dificultatea de a stabili un acord general nu înseamnă că, în decursul zbuciumatei ei istorii, cunoașterea filozofică nu a înregistrat progrese.
dacă un sistem filozofic nu poate fi infirmat în același fel ca o teorie științifică, totuși evoluția de ansamblu a filozofiei și a spiritualității umane în genere face ca anumite sisteme filozofice să devină desuete. Nu mai poți să aderi la tomismul tradițional de factură teistă în era cibernetici și a zborurilor cosmice, după cum nu mai poți fi kantian ortodox după apariția geometriilor neeuclidiene voluntarismului promovat
Schopenhauer după descoperirea de către marxism a legilor generale ale dezvoltării sociale. Adevărul în filozofie se cucerește mai greu și pe un drum mai complicat decît în știință, dar efortul de cunoaștere filozofică nu este steril și inutil. Filozofia, în concordanță cu un anumit răspuns la problema raportului dintre existența obiectivă și cea subiectivă constituie „pivotul“

---

[7] Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, București, Editura politică, 1971, p. 359—360.

Scanned with Scanner

luptei dintre cele două mari orientări în istoria filozofiei : materialismul și idealismul), este apță să construiască un ansamblu coerent de enunțuri, formulate prin categorii, teze și principii referitoare la determinațiile fundamentale ale lumii ca totalitate (teze compatibile între ele și ordonate deductiv).

În al treilea rînd, un atribut specific al filozofiei rezidă în faptul că raportarea teoretică a omului la univers ne apare și ca o *expresie sintetică-abstractă a unui proiect al omului.* Filozofia se distinge de știință nu numai prin gradul ei de generalitate sau prin structura aparte a momentului ei cognitiv, ci totodată și printr-un *alt sistem de referință*, tinzînd, chiar atunci cînd abordează aceleași aspecte ale realității ca și știința (cum ar fi problema continuului cuadridimensional spațiu-timp, a cauzalității, a raportului dintre variabilitate și ereditate, a conexiunii inverse, a analizei structurale a diferitelor sisteme de semne) spre *o raportare a problematicii la statutul ontologic al omului*, descifrînd consecințele pe care le are *asupra condiției umane* faptul că universul ne prezintă un anumit tablou general și nu altul. „Fizica, sociologia ori psihologia ne vor dezvălui structura, mecanismul, funcționarea materiei, a societății ori a psihicului, iar filozofia *va valorifica* aceste descoperiri prin prisma semnificației lor umane, la care caută să descifreze toate implicațiile care decurg din felul de a fi al lumii asupra omului, *răsfrîngerea* felului de a fi al universului asupra omului... Din amplasarea și valorificarea cunoștințelor în semnificația lor umană rezultă o viziune a destinului uman, a rostului existenței sale, viziune ce antrenează o *atitudine* morală și socială în fața universului..., o *normă de viață*" [8].

Aceasta ne explică, o dată în plus, de ce, deși poate utiliza procedee științifice riguroase de reglare a traseului demonstrativ (cum ar fi azi procedeele logice-matematice, semiotice, cibernetice), limbajul filozofic, spre deosebire de limbajul științific, nu este susceptibil de interpretări univoce. El nu exclude, ci presupune — ca un auxiliar al demonstrației — o justificare în raport cu o scară de valori, fapt pentru care aceeași descoperire științifică este compatibilă cu interpretări filozofice (bineînțeles, fiecare avînd o valoare teoretică diferită). Filozofia reprezintă un asemenea etaj reflexiv la nivelul căruia se conjugă o vastă *sinteză explicativă* cu o *reacție umană* (socială și individuală) față de lume, iar ierarhizarea valorilor existente se împletește cu promovarea unor noi valori. De aceea, dacă știința tinde să elimine omul ca sursă de erori, înlocuind simțurile umane prin instru-

[8] *Ce este filozofia ?*, p. 65—66.

al simbolismelor matematice și logice, dacă în formula științifică omul este absent, în filozofie omul, purtînd pecetea ansamblului relațiilor sale social-istorice, se dovedește a fi un moment esențial al realității, un centru de semnificații și de valorizări. De aceea *filozofia este nu numai o formă de cunoaștere, ci și forma supremă a „conștiinței de sine" a omului.*

Raportînd problemele pe care le dezbate la statutul existențial al omului, la destinul individului și al colectivității omenești, filozofia poate să îndeplinească efectiv funcția de concepție despre lume. Fără îndoială, dacă nu s-ar întemeia pe enunțuri decidabile în cîmpul adevărului și falsului, meditația asupra condiției umane s-ar reduce la o „înțelepciune" la nivelul cunoașterii cotidiene, al simțului comun. Filozofia nu se mulțumește însă cu adevărul *în sine* al științei, ci urmărește adevărul *pentru om*, valorificarea cunoștințelor din perspectivă umană. Pare a fi deci caracteristică natura *antropocentrică* a cunoașterii filozofice, subliniată de Marx într-o celebră contrapunere a filozofiei față de religie. „Religia — spunea Marx — este doar soarele iluzoriu care se mișcă în jurul omului, atîta timp cît el nu se mișcă în jurul lui însuși, în timp ce *sarcina filozofiei* este să elibereze pe om de iluzii, să-l ajute să gîndească, să trăiască și să acționeze în așa fel încît să se miște în jurul lui însuși și, prin urmare, în jurul adevăratului său soare" [9]

Din acest punct de vedere, dincolo de deosebirile structurale dintre cunoașterea filozofică și cunoașterea artistică (deci ținînd seama de faptul că ultima „nu recurge la analiză și deducții, ci *recreează* realitatea înconjurătoare a omului folosindu-se de mijloacele care-i sînt accesibile" [10], de forța sugestivă și expresivă a imaginilor senzorial-intuitive), filozofia se înrudește cu arta în intenția de a întreține și a dezvolta „conștiința de sine" a genului uman (a omului, a clasei, a națiunii), în angajarea *integrală* a personalității creatorului în cele două tipuri de operă (artistice sau filozofice), în viziunea *antropocentrică* (realizată într-un caz prin diferite modalități ale limbajului imagistic și în celălalt prin limbaj conceptual și prin urmărirea semnificației general-umane a unor cunoștințe obiective despre univers).

În al patrulea rînd, filozofia este nu numai o formă specifică de cunoaștere, ci, așa cum au demonstrat magistral Marx și Engels în *Ideologia germană*, orice filozofie propune, concomitent

---

[9] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, p. 414.

[10] I. M. Lotman, *Școala de poetică structurală*. Editura „Univers". 1970, p. 21.

cu o imagine generală asupra lumii, o *atitudine* față de această imagine a lumii, care, în societatea împărțită în clase, are inevitabil un caracter de clasă. Principiul *partinității* în filozofie (pe care obiectivismul burghez îl disimulează fățarnic, dar pe care marxismul îl afirmă deschis, întrucît prin atitudinea *politică* pe care o promovează ca se plasează în orbita *obiectivității științifice*) este implicat în faptul că orice filozofie *definește o atitudine și se definește ca atitudine*. Marx definește în permanență construcțiile teoretice hiperabstracte ale filozofiei

spectivă comportamental-acționalistă, surprinzînd originea filozofiei în activitatea umană și introducînd printre funcțiile ei, atunci cînd este vorba de filozofia marxistă, și funcția de acțiune, de transformare a realului (funcție magistral caracterizată de Marx în teza a 11-a despre Feuerbach).

Ca manifestare atitudinală, alături de o sumă de cunoștințe (care pot avea, iar în marxism au efectiv un conținut obiectiv și, închegate într-un tot coerent, dau o imagine de ansamblu unitară asupra lumii), filozofia oferă și o anumită concepție despre sensul existenței umane, o *atitudine determinată față de viață* și, ca atare, un ideal de acțiune, istoricește și socialmente condiționată de practică. Acțiunea umană se sprijină în primul rînd pe cunoaștere (și, din acest punct de vedere, superioritatea filozofiei marxiste constă în faptul că, datorită conceptelor sale ana-

și permanentei „deschideri" dialectice spre experiență, dă acțiunii umane de transformare revoluționară a realului o întemeiere științifică, orientînd adecvat inițiativa istorică și decizia), dar actele, deciziile și alegerile umane sînt ireductibile *integral* la structurile care le-au creat, deoarece omul poate deveni și altceva decît ceea ce îl face să fie ceea ce este, prin proiecte de acțiune sprijinite pe opțiuni valorice care depășesc fără încetare frontierele cunoașterii sale efective. Ca atare, actele, deciziile și alegerile umane nu pot fi explicate *integral* prin conceptele analitice ale acestor condiții, după cum normativul se poate sprijini, pe descriptiv sau pe explicativ, dar nu și reduce la acestea. Căutarea adevărului științific nu epuizează natura omului, deoarece omul nu este un simplu aparat intelectual de înregistrare, impermeabil la solicitările vieții afective și sociale. În *Ideologia germană*, Marx și Engels au demonstrat inconsistența filozofiei speculative, care nu ia drept suport persoana umană în totalitatea manifestărilor ei de viață, ci numai „spiritul care gîndește". O asemenea viziune speculativă (care va fi expusă sintetic în perceptul spenglerian: „*philosophari necesse est, vivere non est necesse*") este contestabilă, pentru că la drept su-

Scanned with OKEN Scanner

port nu „un om real, înzestrat cu simțuri, ci numai spiritul care gîndește“ [11].

trăiește, nuncește, simte, iubește, speră

crede într-o multiplicitate de valori, le ierarhizează și le promovează în acțiune, dînd astfel un sens existenței sale prin opțiuni și proiecte care mereu se sprijină pe cunoaștere și mereu depășesc frontierele cunoașterii sale efective. Scopul filozofiei, în

oferi un suport teoretic acțiunii partidului marxist-leninist de transformare revoluționară a realității, este evident că *filozofia trebuie privită nu numai ca formă de cunoaștere sui-generis, ci și ca o manifestare atitudinală (opțiune și decizie), implicînd întotdcauna, în strînsă legătură cu imaginea pe care ne-o oferă asupra realității, și o anumită atitudine față de realitate, care se concretizează într-un corp de judecăți de valoare și în acțiuni practice corespunzătoare.*

Iată de ce, *în al cincilea rînd,* filozofia se dovedește a fi *o călăuză axiologică a omenirii.* Ea este o formă de cunoaștere proiectică, menită să realizeze sinteza între real și ideal, să scruteze ierarhiile de valori și criteriile valorice apte să călăuzească alegerea între posibilități viitoare de acțiune, trasînd o cale spre ceea ce *trebuie* să fie omul și lumea lui umană, propunînd un ideal de realizat care îl ajută pe om să se depășească neîncetat pe sine.

În tentativa ei de a raporta subiectul la obiect, de a căuta sensurile și semnificațiile realității natural-sociale și ale gîndirii, de a problematiza și de a găsi principiile fundamentale ale existenței, de a supune cunoașterea unui examen critic pentru a găsi explicația universului ca structură generală (ca „totalitate“), filozofia rămîne, în esență, o activitate cognitivă cu un pronunțat caracter axiologic, nereductibilă doar la o coordonare sau generalizare a datelor științelor, avînd întotdeauna în centrul ei valoarea, vizînd *coordonarea și ierarhizarea tuturor valorilor* care guvernează acțiunea umană, într-un anume context social-istoric. Coordonarea datelor complementare ale universului obiectiv și subiectiv implică o sinteză între ceea ce omul știe și ceea ce el crede, dorește și urmărește, sinteză realizabilă fie printr-o reflecție organizată în prelungirea datelor științelor, fie prin efortul critic de a-i determina frontierele actuale și de a legitima valorile care o depășesc. De aceea adevărurile la care ajungem pe calea cu-

---

[11] K. Marx și F. Engels, *Opere,* vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 489.

noașterii filozofice, deși pot fi sprijinite pe adevăruri științifice nemijlocit verificabile și confruntate cu suprema instanță de legitimitate, practica, nu au forța de coerciție proprie adevărurilor științifice, lăsînd o marjă pentru manifestarea adeziunii umane. De regulă, atunci cînd o cunoștință se impune pentru fiecare rațiune apodictic, ea nu mai este considerată ca făcînd parte din corpul filozofiei și ajunge să aparțină unui domeniu particular al cunoașterii științifice (așa s-au petrecut lucrurile cu ipoteza atomistă, cu cea a determinismului fizic sau cu domenii întregi, ca psihologia sau epistemologia genetică). Adevărurile filozofice nu pot fi atinse fără angajare, fără valorizare. Aici este de fapt una dintre inepuizabilele resurse de creativitate ale filozofiei întemeiate de Karl Marx, cel care considera drept maxima sa preferată : „nimic din ce e omenesc nu mi-e străin".

3. Filozofia marxistă și „philosophia perennis"

Explicînd științific lumea prin valori teoretice și tinzînd s-o transforme conform unei anumite evaluări a sensului existenței umane, conform unor idealuri superioare de viață, filozofia marxistă se sprijină inevitabil pe știință, pe cunoaștere. Dar, chiar dacă există azi o știință a deciziei optimale care reglează ansamblul acțiunilor cu scopul eficienței maxime, opțiunile la scara valorilor nu mai sînt, dincolo de un anumit punct, de resortul științei, iar căutarea adevărului de către știință (esențială !) nu epuizează resursele și valențele cunoașterii și ale spiritualității umane, căci *sensul* și *valoarea* nu există decît pentru om și nu se obțin decît *în* și *prin* praxis și istorie. Un om poate cunoaște că lumea e necreată, că materia e indestructibilă, că practica e criteriul adevărului și poate explica subtil relația „sistem-structură-funcție" fără ca de aici să poată deduce univoc soluții la dramatica și prin excelență filozofica problemă a sensului vieții. Și aceasta pentru că atitudinile umane, idealurile sau criteriile de valorizare, deși sînt analizabile științific, nu rezultă automat din cunoașterea științifică.

Filozofia n-a fost și nu va fi niciodată reductibilă la un *corolar al științelor*. Oricît vor progresa științele, „filozofia nu va fi suprimată ; filozofia va rămîne filozofie" [12]. A filozofa nu înseamnă doar a ști, ci a ști că știi și că nu poți ști tot, a cunoaște realul, dar a și răspunde la „provocările" lui prin protest, prin

[12] Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, p. 361.

Scanned with Scanner

ca și a caracterului „de neșters" (ireversibil) al actelor umane,

ților în care acesta este plasat, dacă nu face apel (prin intermediul științei) la explicarea și la optimizarea mijloacelor de care dispune pentru sporirea eficacității acțiunii lui transformatoare. A afirma azi că te poți dispensa de știință sau a renunța la efortul inițierii științifice, la luciditate și rigoare este de neconceput. A renunța la sprijinul cunoașterii științifice și la confruntarea permanentă cu ea ar însemna o reeditare a unor desuete și ineficiente speculații metafizice, care au fost *definitiv* depășite de marxism. Dar cunoașterea filozofică are propriile ei disponibilități, pe care nu le poate abandona decît cu riscul de a-și pierde însăși rațiunea ei de a fi. Există și vor exista numeroase probleme de imens interes asupra cărora știința nu se poate pronunța. Nu avem în vedere numai problema sensului vieții, pe care nimeni n-o poate considera extrafilozofică. Știința este prin însuși specificul ei incapabilă să ne spună ce este bine și ceea ce este rău (ca *scop*, nu ca mijloc). De aceea încăpățînarea unor curente filozofice contemporane și chiar a unor filozofi marxiști de a urma tîrîș travaliul științei este plină de riscuri și așază plumb pe aripile fantezici creatoare, necesară în filozofie ca și în artă. Desconsiderarea științei ar fi nu numai un act care ar transforma ad-hoc filozofia în filodoxie, ci și o ipocrizie. Dar ca nu poate fi luată drept *unicul* punct de plecare pentru o ontologie, deoarece universul științei este fragmentat, iar totalitatea nu se reduce la suma părților componente. Existența umană nu se reduce la momentul cognitiv, ci implică unitatea dialectică dintre cunoaștere, valorizare și acțiune. Filozofia marxistă își îndeplinește funcția ei teoretică-metodologică, axiologică și praxiologică în contextul societății contemporane tocmai pentru că oferă concomitent o explicare a lumii sub aspectele cele mai generale (implicit coordonatele metodolgice pentru dezvoltarea științelor particulare), un ideal umanist de acțiune (implicit criterii elevate de discernămînt valoric) și un fundament teoretic pentru politica partidului marxist-leninist de transformare revoluționară a so-

Acest mod de a pune problema ne permite să surprindem *legătura intimă dintre filozofic și politică*, să înțelegem că obiectivismul și apolitismul în domeniul filozofici nu sînt altceva decît forme mascate sub care se manifestă, de regulă, partinitatea

însuşi statutul ei epistemologic, *filozofic partinică*. Orice operă filozofică este un bun cultural care poate fi supus analizei şi în care găsim în mod obligatoriu, într-o formă abstractă adesea sublimată, anumite semnificaţii de clasă ale idealurilor urmărite şi ale ierarhiilor de valori propuse, anumite raporturi între natura tezelor teoretice şi interesele sociale de clasă din societatea timpului respectiv. Materialismul dialectic şi istoric se distinge net de celelalte curente filozofice cu care se confruntă în contextul luptei ideologice contemporane nu numai prin faptul că propune un alt model teoretic de interpretare totalizatoare, ci şi prin faptul că implică *o altă atitudine* faţă de lume (critică, constructivă şi revoluţionară), opusă atitudinilor pe care le implică existenţialismul (retragerea în dimensiunile vieţii interioare, individualism şi pesimism), neotomismul (aşteptarea unor „soluţii" miraculoase din partea unor forţe transcendente, în faţa cărora gîndirea şi acţiunea umană ar fi neputincioase) sau pragmatismul (care transformă orientarea spre randament şi eficienţă într-un scop în sine, pierzînd din vedere finalitatea umană a progresului ştiinţific-tehnic, ceea ce echivalează cu o adevărată trădare a raţiunii de a fi a filozofiei). Iar *umanismul* filozofiei marxiste reprezintă tocmai punctul de vedere al clasei muncitoare, formulat în limbajul valorilor umane, faţă de organizarea socială capitalistă şi faţă de noua societate socialistă pe care o făureşte, punînd în centrul său un nou model uman (omul eliberat de exploatare, devenit stăpîn al propriei sale vieţi sociale, omul integral, multilateral dezvoltat, care acţionează conştient în sensul propriei sale dezvoltări, realizabilă prin transformarea revoluţionară a vieţii sale sociale) şi un nou model de organizare socială (devenind un instrument de perfecţionare continuă a organizării vieţii sociale în spiritul valorilor comunismului). Dar tocmai de aceea *umanismul* filozofiei marxiste este pentru prima oară în istoria gîndirii un umanism care se poate funda integral pe o cunoaştere ştiinţifică a omului şi a societăţii, spre a oferi soluţii *practice* complexelor probleme umane ale epocii noastre.

Orice definire a statutului filozofiei marxiste care ar trata reducţionist filozofia ca o „specie" a cunoaşterii ştiinţifice (şi nu ca o modalitate specifică de cunoaştere, care se sprijină şi se confruntă cu cunoaşterea ştiinţifică) ar neglija faptul că ea este concomitent *cunoaştere* (interpretarea totalizatoare a lumii), *valorizare* (expresie sintetic-abstractă a unui proiect uman, a unei reacţii axiologice în faţa imaginii de ansamblu a lumii) şi *mani-*

Scanned with OKEN Scanner

lozofia marxistă în de-al optulea deceniu al secolului XX-lea. Avem în vedere cel puțin următoarele considerente :

— *lărgirea registrului ei problematic*, prin integrarea efectivă în articulațiile ei a problematicii axiologice și antropologice, prin elaborarea multilaterală a problemei sensului, finalității, subiectivității și transcendenței ;

— *utilizarea pe scară largă a unor procedee științifice de reglare a traseului demonstrativ* (logice-matematice, semiotice, cibernetice), dar și înlăturarea iluziei că ele ar putea elimina total supradeterminările limbajului filozofic, care rămîne susceptibil de interpretări neunivoce și apelează la mijloace persuasive (justificarea în raport cu o scară de valori) ca un auxiliar al demonstrației ;

— *dezvoltarea etajului reflexiv metateoretic al științelor*, care, prin larga deschidere „dinăuntru" a științelor spre filozofie, implică o tratare mai nuanțată a funcției metodologice a filozofiei în raport cu științele particulare ;

— *înlăturarea fisiunii culturale artificiale* din filozofia temporană, adică a conceperii ei ca o însumare a două orientări absolut omogene, absolut divergente, juxtapuse, fără o autentică intercomunicare, înlocuindu-se separarea, condamnarea și municarea reciprocă prin înfruntare, osmoză spirituală, delimitare critică și competiție. Însăși lupta ideologică s-ar transforma într-o sumă de solilocvii dacă nu am lua în considerare faptul că filozofia marxistă își conturează specificul și superioritatea față de alte curente filozofice nu numai prin *ce* studiază, ci și prin *cum* studiază, nu numai prin *probleme*, cît și (mai ales !) prin *soluții ;*

— *accentuarea caracterului radical al filozofiei marxiste* în accepția pe care a dat-o Marx : „A fi radical înseamnă a merge pînă la rădăcina lucrurilor ; pentru om însă, rădăcina este însuși omul" ·

— *creșterea prestigiului filozofiei marxiste*, concretizată în faptul că gînditori cu altă orientare (Cl. Lévi-Strauss, Jean Paul Sartre, Clyde Kluckhohn) adoptă și integrează în propria lor concepție teze și principii marxiste, recunoscînd, în cazul lui Sartre, că marxismul oferă sistemul de referință teoretic indispensabil marilor sinteze teoretice pe care le așteaptă contemporaneitatea ;

Scanned with OKEN Scanner

— *circumstanțele actuale ale luptei ideologice,* aducînd ... primplan, dincolo de antagonismul dintre marxism și diferitele variante ale filozofiei vieții, confruntarea marxismului cu evantaiul filozofiilor sistematiste, imanentiste, tehnocratice, ultraformaliste, care încearcă să justifice pretențiile imperialiste ... tehnicii (privită ca scop în sine), transformînd filozofia într-un „logos despre logos", într-o *ancilla scientiae.* În asemenea împrejurări, tentativele tot mai pronunțate de dezumanizare a reflexivității filozofice, proprii celor mai reprezentative curente filozofice nemarxiste contemporane, ne impun să nu ne rezumăm la a releva că filozofia ne oferă o imagine de ansamblu asupra lumii printr-un sistem coerent de cunoștințe, ci să accentuăm (din considerente de principiu conjugate cu cerințe ale disputelor ideologice în care marxismul se angajează militant) că ea este și *luare de atitudine* în fața acestei imagini, este și *valorizare,* este și expresie sintetică-abstractă a unui *proiect al omului.*

Tocmai pentru că filozofia nu este numai pură cunoaștere, ci și căutare de sensuri și de valori, manifestare atitudinală care implică opțiunea și decizia, *însușirea profundă a filozofiei marxist-leniniste oferă studențimii noastre posibilitatea să încadreze cunoștințele de specialitate în sistemul de valori al societății în ansamblu,* să dea întregii sale vieți conținutul și sensul politic-etic corespunzător cerințelor procesului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră, să aprecieze just dialectica continuității și discontinuității, a moștenirii și inovației, să înțeleagă necesitatea consecventei promovări a spiritului revoluționar, a înaltelor principii comuniste de dreptate și echitate socială în întreaga lor activitate.

Pe această cale pot fi înțelese atît temeiurile științifice ale politicii partidului comunist ca principal purtător al
viața societății noastre, cît și sensul schimbărilor înfăptuite sub conducerea sa. În felul acesta, principiile filozofice ale umanismului marxist devin un imbold permanent de acțiune comunistă, care se exprimă în atitudinea studenților față de muncă, în sentimentele față de patria socialistă și față de aspirațiile înaintate ale întregii omeniri, în relațiile sociale și personale, cu alte cuvinte în realizarea unității stilului de viață comunist în toate manifestările tineretului.

În ultimă instanță, însușirea profundă și conștientă a filozofiei marxist-leniniste este un comandament ce se înscrie în contextul însuflețitoarei chemări adresate tineretului studios de tova-

Scanned with OKEI Scanner

OKEN Scanner
Scanned

putea să asigure, în toate împrejurările, găsirea şi elaborarea celor mai bune soluţii care să corespundă necesităţilor sociale, progresului societăţii socialiste şi comuniste" [3].

Capitolul II-lea

APARIȚIA MARXISMULUI, REVOLUȚIE ÎN FILOZOFIE

În istoria filozofiei, a gîndirii omenești, apariția marxismului a însemnat o cotitură de o importanță excepțională, revoluționară, constînd în aceea că prin intermediul lui s-a făcut un pas hotărîtor în cunoașterea coordonatelor esențiale ale existenței umane și în desăvîrșirea concepției materialiste despre lume.

Această cotitură revoluționară a fost condiționată de întreaga dezvoltare socială din deceniile premergătoare apariției marxismului și în primul rînd de transformările care s-au produs în condițiile obiective, materiale, de viață ale societății. Ea a fost condiționată, de asemenea, într-un mod hotărîtor, de progresul multilateral al cunoașterii științifice.

În aceste condiții istorice determinate, continuînd și dezvoltînd ideile valoroase lăsate moștenire de predecesorii lor, în concordanță cu aspirațiile clasei muncitoare și ale tuturor oamenilor muncii, ale maselor largi, doi oameni de geniu, Karl Marx și Friedrich Engels, au pus bazele unei noi concepții, materialist-dialectice, despre societate și despre lume în general.

1. Baza socială și izvoarele teoretice ale apariției filozofiei marxiste

1. 1. Baza socială a apariției marxismului

Într-una din lucrările sale, Marx scria că fiecare epocă își pune numai problemele pe care le poate rezolva. În acest fel, el

Scanned with OKEN Scanner

sublinia condiționarea istorică a gîndirii umane, respectiv faptul că aceasta nu funcționează, în ultimă instanță, independent de condițiile istorice concrete.

Filozofia, formă de manifestare a spiritului omenesc dintre cele mai abstracte și mai depărtate de viața nemijlocită, a fost socotită multă vreme o expresie a „gîndirii pure", a „spiritului filozofic". Dezvoltarea treptată a cunoașterii a arătat însă că, în cele din urmă, și filozofia este împinsă înainte, cum se exprimă „gîndirea practică,
tatea materială a oamenilor. Prin urmare, pentru a înțelege în mod concret și profund apariția unui sistem sau curent filozofic, trebuie să căutăm condițiile obiective care au generat acel sistem sau curent. Aceasta nu înseamnă, firește, că între filozofie și viața economică sau viața politică a societății există o legătură imediată, rigidă și mecanică, ci doar că evoluția filozofiei și a gîndirii umane în totalitatea ei nu este un proces autonom, care poate fi înțeles exclusiv prin sine.

În rîndurile ce urmează ne vom referi la factorii principali pe care întemeietorii marxismului înșiși i-au considerat ca bază obiectivă a gîndirii lor.

În esență, apariția marxismului, luat în ansamblu, a fost determinată de ascuțirea contradicțiilor orînduirii capitaliste și de

și ascunse[1].

2-a, București, Editura politică, 1955, p. 426.

Scanned with OKEI Scanner

Anglia şi în Franţa lupta dintre burghezie şi nobilime a trecut pe avanscena vieţii politice, iar după 1830 acelaşi lucru s-a petrecut şi cu lupta dintre burghezie şi proletariat[2]. Cele mai importante evenimente care atestă faptul menţionat la urmă sînt răscoalele muncitorilor din Lyon (1831) şi din Silezia (1834), precum şi mişcarea cartistă (ajunsă la apogeu între 1838 şi 1842).

Împrejurările *s-au simplificat* în aşa măsură, încît, aşa cum spune Engels, trebuia să închizi ochii intenţionat pentru a nu vedea în lupta dintre aceste trei mari clase sociale *forţa motrice a istoriei moderne*. Odată cu ascuţirea luptei de clasă a ieşit în evidenţă şi faptul că la baza ei se aflau *interese economice*. Puterea politică, pentru stăpînirea căreia lupta fiecare dintre clasele menţionate, trebuia să servească numai ca *mijloc* pentru înfăptuirea *intereselor economice*[3].

Mai mult decît atît. Dezvoltarea marii industrii a arătat că înseşi principalele clase sociale ale orînduirii capitaliste, burghezia şi proletariatul, au apărut şi s-au dezvoltat datorită tot unor *cauze economice*. Dacă originea nobilimii feudale şi, respectiv, structura de clasă a societăţii feudale în ansamblu au putut fi atribuite unor cauze politice, ca războaiele, acapararea prin forţă a teritoriilor etc., originea burgheziei şi a proletariatului, structura de clasă a capitalismului nu puteau fi puse pe seama unor asemenea factori. Aceasta este rezultatul evident al unor schimbări survenite în modul de producţie, mai precis al trecerii de la meşteşugurile organizate în bresle la manufactură şi de la aceasta la marea industrie, bazată pe folosirea forţei aburului şi a maşinilor[4].

Schimbările arătate nu s-au produs, desigur, fără intervenţia şi a unor factori politici, numai că aceştia au avut un rol subordonat, auxiliar, şi nicidecum unul determinant. Or, conform concepţiilor tradiţionale, idealiste, rolul determinant trebuia să aparţină factorului politic. Chiar şi istoricilor francezi din timpul Restauraţiei, care au sesizat rolul luptei de clasă în perioada modernă a istoriei Angliei şi Franţei, *baza economică a acesteia le-a rămas necunoscută.*

Prin analiza faptelor amintite, care se impuneau tot mai mult atenţiei cercetătorilor, trebuia deci să se ajungă în cele din urmă

---

[2] F. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 27.

[3] F. Engels, *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*,

[4] *Ibidem*, p. 427.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

la înțelegerea rolului muncii, al producției materiale în istorie. Dar dezvoltarea capitalismului a atras atenția și într-un mod mai direct asupra consecințelor revoluționare ale dezvoltării producției. Autorii *Manifestului Partidului Comunist* menționează, alături de faptul că burghezia a simplificat antagonismele de clasă și a pus în locul exploatării voalate de iluzii religioase și politice, exploatarea directă, brutală, deschisă, și faptul că *abia burghezia a arătat ce este în stare să realizeze activitatea omenească.* „Subjugarea forțelor naturii, mașinismul, aplicarea chimiei în industrie și în agricultură, navigația cu aburi, căile ferate, telegraful electric, desțelenirea unor întregi continente, fluvii făcute navigabile, populații întregi ieșite ca din pămînt — care dintre secolele trecute, exclamă autorii „Manifestului Partidului Comunist", ar fi putut să bănuiască că în sînul muncii sociale dormitau astfel de forțe de producție !" [5]

Înfăptuirea revoluției industriale a determinat, de asemenea, intensificarea ritmului dezvoltării sociale, evidențierea multiplelor contradicții ale orînduirii capitaliste și a corelațiilor complexe dintre diferitele laturi ale societății ; pe scurt, a dat un caracter pregnant *dialecticii istoriei.*

Pentru clasele sociale anterioare, arată Marx și Engels, prima condiție de existență era menținerea neschimbată a vechiului mod de producție. „Zdruncinarea neîntreruptă a tuturor relațiilor sociale, veșnica nesiguranță și agitație deosebesc epoca burgheză de toate epocile anterioare. Toate relațiile înțepenite, ruginite, cu cortegiul lor de reprezentări și concepții generate din moși-strămoși, se destramă, iar cele nou create se învechesc înainte de a avea timpul să se osifice" [6]. Înțelegerea dialectică a istoriei se impunea cu atît mai mult, cu cît la baza ei se aflau nu numai reflecțiile asupra prezentului și trecutului omenirii, ci și considerațiile asupra viitorului.

Înlăturarea orînduirii capitaliste devenise o chestiune la ordinea zilei din momentul în care a ieșit la lumină, pe de o parte, antagonismul dintre interesele burgheziei și cele ale maselor, iar pe de altă parte antagonismul dintre relațiile de producție capitaliste și forțele de producție dezvoltate în sînul lor. Luptele politice și crizele economice care au izbucnit periodic începînd din 1825 au arătat că orînduirea burgheză nu este stadiul ultim al istoriei, forma eternă de existență a societății. Devenise limpede că omenirea se află în pragul unei noi revoluții sociale, al cărei

---

[5] Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. I, București, Editura politică, 1955, p. 16

[6] *Ibidem*, p. 14.

protagonist principal trebuie să fie clasa muncitoare, iar legătura dintre viitor și prezent, dintre nou și vechi nu putea fi înțeleasă corect decît cu ajutorul dialecticii.

Contactul cu mișcarea muncitorească și situarea consecventă pe poziții revoluționare au contribuit în mod hotărîtor la respingerea de către creatorii marxismului a iluziilor și a prejudecăților inerente ideologiei burgheze sau mic-burgheze și la formularea obiecțiilor de fond împotriva concepțiilor idealiste[7].

Apariția filozofiei marxiste ca teorie materialist-dialectică despre lume în general a fost condiționată de asemenea de dezvoltarea puternică a științelor moderne ale naturii, iar aceasta se explică, în ultimă instanță, tot prin înfăptuirea revoluției industriale. Despre principalele descoperiri științifice și implicațiile lor filozofice vom vorbi însă în paragraful următor, la un loc cu izvoarele teoretice ale filozofiei marxiste.

1. 2. Izvoarele teoretice ale filozofiei marxiste

Marxismul, spune Lenin, nu s-a ivit alături de drumul larg al dezvoltării civilizației mondiale, ci ca o continuare nemijlocită a gîndirii celei mai înaintate din acea vreme; el este succesorul legitim a tot ceea ce a creat omenirea mai bun în secolul al XIX-lea, și anume *filozofia clasică germană, economia politică engleză* și *socialismul utopic francez*[8].

Cunoașterea izvoarelor teoretice ale marxismului este necesară, în primul rînd, pentru a-i înțelege corect și profund conținutul și, în al doilea rînd, pentru a-l situa corespunzător cu valoarea sa reală în istoria culturii omenești.

În continuare ne vom ocupa de principalele izvoare teoretice ale marxismului, exclusiv din unghiul de vedere al filozofiei mar-

a) Filozofia clasică germană

Filozofia clasică germană constituie unul dintre momentele cele mai semnificative ale istoriei filozofiei. Reprezentanții ei cei

---

[7] Vezi K. Marx și F. Engels, *Sfînta familie*, în *Opere*, vol. 2, București, Editura politică, 1958, p. 90.

[8] V. I. Lenin, *Trei izvoare și trei părți constitutive ale marxismului*, în *Marx, Engels — marxism*, București, Editura politică, 1939, p. 69.

Scanned with OKEN Scanner

mai de seamă — Kant, Fichte, Hegel şi Feuerbach — au adus o contribuţie remarcabilă la dezvoltarea gîndirii umane, respectiv la adîncirea analizei unor probleme filozofice mai vechi sau la punerea şi la tratarea unor probleme filozofice noi, izvorîte din condiţiile istorice în care au trăit ei. Engels a considerat necesar să arate spre sfîrşitul vieţii lui că socialiştii germani sînt mîndri că se trag nu numai din Saint-Simon, Fourier şi Owen, ci şi din Kant, Fichte şi Hegel.

Printre numeroasele probleme de care s-au ocupat filozofii menţionaţi, primul loc îl ocupă, fără îndoială, cea privitoare la existenţa umană, adică *problema omului*. Privit din unghiul de vedere al acestei probleme, conţinutul principal al dezvoltării filozofiei de la Kant la Marx şi Engels poate fi definit ca *trecerea de la „cultul omului abstract" la „oamenii reali consideraţi în acţiunea lor istorică"* [9]. Desigur că pasul hotărîtor în acest dificil şi complex proces de gîndire a fost făcut de fondatorii marxismului, dar reprezentanţii filozofiei clasice germane au meritul de a-l fi pregătit.

În forma sa extremă, „cultul omului abstract" se întîlneşte la *Immanuel Kant*. Chiar după mărturisirea filozofului german, el a ajuns, sub influenţa lui Jean-Jacques Rousseau, să facă din problema omului preocuparea sa principală.

În timp ce reprezentanţii materialismului din secolul al XVIII-lea au insistat puţin sau chiar deloc asupra deosebirii dintre om şi natură sau asupra raportării active, creatoare a omului la natură, văzînd în el un produs pasiv al naturii şi sclavul legilor ei, Kant îl consideră pe om o fiinţă activă şi autonomă, subliniind deosebirea şi chiar opoziţia dintre lumea omului *(das Reich der Sitten)* şi natură *(das Reich der Natur)* [10]

Superioritatea omului faţă de animal constă, după părerea

călăuzindu-se după norme morale. Kant priveşte deci activitatea omului mai ales din punctul de vedere al moralei. Din această şi *religie*, bazată pe eteronomia lui *. Totodată însă Marx a sub-

---

[9] Cf. F. Engels, *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*, 417.

[10] I. Kant, *Critica raţiunii practice*, partea a II-a, cap. II. paragraful VIII.

* *Autonomie* — capacitatea de a te conduce după legi pe care ţi le dai singur ; *eteronomie* — contrarul autonomiei.

liniat limitele „filozofiei practice“ a lui Kant, care nu merge dincolo de simpla „bunăvoință“.

În filozofia morală sau practică a lui Kant, în pofida neajunsurilor ei, putem remarca de asemenea elementele care l-au determinat pe Marx s-o considere „teoria germană a revoluției franceze“. Făcînd din om o valoare absolută, spunînd că *omul nu trebuie să fie tratat niciodată numai ca mijloc, ci totdeauna și ca scop*, afirmînd că *libertatea este un atribut esențial al omului*, Kant se face purtătorul idealurilor revoluției franceze. El abordează însă aceste idealuri în mod speculativ și, reducînd totul la morală, pune accentul în mod unilateral pe libertatea interioară și pe demnitatea spirituală a omului. Aceasta exprimă de fapt îngustimea de gîndire și, în ultimă instanță, înapoierea politică și economică a burgheziei germane din acel timp. „Starea Germaniei de la sfîrșitul secolului trecut se oglindește pe de-a-ntregul în critica rațiunii practice a lui Kant“ [11].

Acolo unde Kant se apropie mai mult de „oamenii reali și de acțiunea lor istorică“ sînt lucrările lui de filozofia istoriei. Pentru filozoful german, istoria omenirii reprezintă un proces de ridicare a omului, „prin luptă și muncă grea“, *de la starea naturală de animalitate*, în care toate manifestările sale au un caracter instinctiv și în care el se află sub dominația necesității oarbe, *la starea de moralitate și cultură*, în care omul este călăuzit de rațiune, iar necesitatea a devenit libertate.

Kant credea că prin om, singura ființă inteligentă de pe pămînt, natura urmărește realizarea unui plan dezvoltării aptitudinilor folosește început „bunăvoința rațiunii“, înlănțuire de cauze care duce *în mod necesar* la acest rezultat, independent de faptul că voința este bună sau rea. Tendințele antagoniste sădite de natură în om, „sociabilitatea asocială“ a omului, care-l face, pe de o parte, să caute societatea și, pe de alta, să i se opună, este mijlocul prin care se va ajunge la dezvoltarea maximă a aptitudinilor sale. Înclinarea firească spre lenevie a omului este înfrîntă de pofta de avuție, de putere și de glorie. Natura nu vrea ca omul să trăiască lipsit de griji, în indolență, ci ca el să muncească și să trudească din greu pentru ca el singur să găsească mijlocul de a scăpa în mod rațional de munca și de truda chinuitoare. În condițiile unei existențe idilice ca aceea din legendara Arcadie, în care înțelegerea, mulțumirea și dragostea re-

[11] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, București,

Scanned with OKEN Scanner

ciprocă ar fi fost perfecte, toate aptitudinile omului ar fi rămas pentru totdeauna în stadiul de germen.

Instaurarea treptată a ordinii legale şi a domniei moralităţii în societate este deci rezultatul unei dialectici antagoniste sădite de natură în om. Lupta dintre oameni, iscată din motivele arătate mai înainte, va avea în mod inevitabil ca rezultat final triumful binelui. Lupta aceasta ar sili chiar şi pe un „popor de diavoli" să ajungă la o societate în care domneşte dreptatea şi care asigură membrilor săi cea mai mare libertate.

În concluzie, Kant atribuie istoriei o finalitate ascunsă, independentă de voinţa şi de conştiinţa oamenilor, adevăraţii şi singurii subiecţi ai dezvoltării sociale. Concepţia lui despre istorie este deci o concepţie speculativă, idealistă şi finalistă (teleologică). Totuşi, după cum s-a putut vedea, Kant a sesizat o serie de aspecte şi de factori istorici reali, dar mai ales caracterul dialectic al progresului social, deşi într-o formă încă foarte generală şi schematică.

Elemente importante de dialectică întîlnim şi în celelalte lucrări ale lui Kant. Totuşi, în general, Kant a avut un mod de gîndire metafizic, pentru acest motiv a şi fost supranumit „maestrul disocierilor".

Ideile lui Kant au fost preluate şi dezvoltate de *Johann Gottlieb Fichte*, care şi-a conceput sistemul filozofic ca pe expresia conştientă şi sistematică a ideilor care au stat la baza revoluţiei franceze din 1789. Mediul intelectual în care Marx şi Engels şi-au elaborat concepţia despre lume a fost impregnat de ideile lui Fichte.

Fichte a dat ideilor lui Kant cu privire la natura activă şi liberă a omului o formă speculativă, idealistă, mult mai pronunţată. Totodată însă, sub această formă, el a adus o contribuţie importantă la punerea şi la rezolvarea unor probleme noi privind statutul omului în lume. *Omul*, afirmă Fichte, *este ceea ce face el singur din sine.* Pentru om, a exista înseamnă *a acţiona, iar a acţiona înseamnă a depăşi fără încetare ceea ce este dat, ceea ce există în prezent ca rezultat al activităţii din trecut.*

Principiul fundamental al sistemului lui Fichte, „eul", este, de fapt, expresia abstractă, speculativă a omului ca fiinţă activă, dar nu a individului, ci a omenirii, considerată în devenirea ei istorică neîntreruptă, în procesul autocreaţiei sale infinite. Supunerea naturii, instaurarea raţiunii şi a libertăţii absolute în lume este,

Scanned with OKEN Scanner

întreaga omenire. În anumite privinţe, conceptul de acţiune, în ciuda faptului că este legat de un principiu abstract, are în concepţia lui Fichte un conţinut mai bogat ca la Kant, incluzînd, de pildă, în măsură mai mare elementul politic.

Este adevărat că şi Fichte vedea în activitatea umană, în mod unilateral, doar un proces de *exteriorizare* sau de *obiectivare* a raţiunii, a gîndirii creatoare, înfăptuirea unor scopuri sau idei necondiţionate obiectiv. Din această cauză, dialectica istoriei este şi pentru el o dialectică idealistă, dialectica raporturilor dintre „eu" şi „non eu", în cadrul cărcia rolul principal, hotărîtor îl are „eul", iar scopul existenţei omului şi sensul istoriei constau, ca şi la Kant, *în instaurarea progresivă a raţionalului şi a moralului.*

Opunînd realitatea prezentă idealului pe care „eul" trebuie să-l realizeze, opunînd pe *Sein* (ceea ce este) lui *Sollen* (ceea ce trebuie să fie), Fichte a desfiinţat, de fapt, lumea exterioară ca o condiţie esenţială a acţiunii umane şi a făcut din ea creaţia şi instrumentul subiectului, al eului [12]

Dar, cu toate neajunsurile semnalate, Fichte este mult mai aproape de adevăr decît reprezentanţii materialismului contemplativ, cînd subliniază că *baza dezvoltării omului nu este natura ca atare, ci natura prelucrată, transformată de om, natura în care omul şi-a obiectivat forţele lui subiective.* În afară de aceasta, trebuie să avem în vedere că Fichte a adus o contribuţie importantă la elaborarea *dialecticii.* În concepţia lui, existenţa se află în continuă dezvoltare, datorită faptului că „eul" îşi opune în permanenţă „non eul" pentru a se determina şi depăşi. Punîndu-se şi opunîndu-se fără încetare, el îşi desfăşoară bogăţia conţinutului

Depăşirea neajunsurilor inerente concepţiilor Kant şi Fichte a constituit obiectul străduinţelor lui *Georg Wilhelm Friedrich Hegel.* Faţă de aceşti gînditori, care au exagerat peste măsură autonomia subiectului şi rolul lui activ în raporturile cu lumea înconjurătoare, Hegel reprezintă revenirea la o poziţie mai echilibrată, mai „realistă", cu toate că, în fond, şi el promovează o concepţie idealistă despre om şi despre lume în general. Simţul său istoric şi cunoştinţele sale enciclopedice l-au ajutat să elaboreze o concepţie despre om, respectiv despre viaţa socială şi evoluţia ei, mai concretă şi mai bogată în conţinut decît aceea a predecesorilor săi, concepţie a cărei valoare excepţională a fost subliniată în repetate rînduri de clasicii marxismului.

---

[12] Vezi Aug. Cornu, *Karl Marx et la pensée moderne*, Paris, Editions Sociales, 1948, p. 36.

Printre lucrările cele mai importante în această ordine de idei se numără *Fenomenologia spiritului*, *Prelegeri de filozofie a istoriei* şi *Principiile filozofiei dreptului*. În ceea ce priveşte *Fenomenologia spiritului*, Marx susţinea că „măreţia" ei constă în faptul că Hegel „sesizează esenţa muncii" şi îl consideră pe om „ca rezultat al propriei sale munci" [13]. Engels, pe de altă parte, arăta că lucrarea amintită reprezintă „o paralelă a embriologiei şi paleontologiei spiritului, o dezvoltare a conştiinţei individuale de-a lungul diferitelor ei trepte, concepute ca o reproducere prescurtată a treptelor de dezvoltare prin care trece conştiinţa omului de-a lungul istoriei" [14].

Într-adevăr, în *Fenomenologia spiritului*, Hegel şi-a propus să analizeze dezvoltarea conştiinţei umane, manifestarea ei în mod succesiv sub diferite „forme" sau „figuri", începînd cu „certitudinea senzibilă" şi terminînd cu „ştiinţa absolută", prin care, după părerea filozofului german, spiritul devine conştient de faptul că el constituie esenţa lumii.

O trăsătură caracteristică de mare valoare a gîndirii lui Hegel este aceea că urmăreşte evoluţia spiritului în *interacţiunea lui cu lumea exterioară* şi că analizează problemele filozofice ale raporturilor dintre subiect şi obiect, dintre conştiinţă şi existenţă nu ca probleme abstracte, pur teoretice, ci ca probleme interesînd şi viaţa nemijlocită a omului. Din păcate însă, omul şi lumea înconjurătoare apar doar sub formă de *conştiinţă* şi, respectiv, de *obiect al conştiinţei*, iar relaţiile dintre om şi realitatea înconjurătoare sînt reduse la atitudinile pe care conştiinţa le ia faţă de obiectul ei.

Hegel socotea că pentru a se elibera de dominaţia lumii exterioare asupra lui şi pentru a recunoaşte în el însuşi realitatea esenţială, spiritul trebuie să vadă în obiect, în realitatea obiectivă, propria sa creaţie, produsul muncii sale [15]. În ideea supremaţiei

vitatea sa omul ajunge să transforme şi să domine natura.

---

[13] Vezi *Manuscrise economico-filozofice*, în K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Editura politică, 1958, p. 613.

[14] Vezi *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*, p. 395.

[15] Cf. Aug. Cornu, *op. cit.*, p. 56—63; vezi şi D. D. Roşca, *Însemnări despre Hegel*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1967, p. 24, 30 şi 78.

[9] Este vorba de *Prelegerile de la Jena* (*Jenasche Vorlesungen*) şi de *Sistemul moralităţii* (*System der Sittlichkeit*).

Scanned with Scanner

din muncă obiectul cercetărilor sale şi evidenţiase unele raporturi dialectice inerente elementelor ei. În aceste lucrări el s-a străduit să pună în lumină îndeosebi corelaţia dialectică dintre *individual* şi *general* (social), inerentă procesului muncii, diviziunii sociale a muncii etc. În acesie lucrări, Hegel a sesizat un fapt fundamental pentru înţelegerea corectă a istoriei omenirii, şi anume acela că la om raportul dintre trebuinţă şi satisfacerea ei *este mijlocit de muncă şi, respectiv, de unealtă.* Hegel va reveni mereu asupra acestui fapt în lucrările sale de mai tirziu. El însuşi nu a ajuns pînă la urmă la o concepţie justă despre istorie, dar a pregătit apariţia ei scriind, printre altele, şi aceste rinduri: „Omul se raportează la trebuinţele sale, la natura externă în chip practic, satisfăcîndu-se pe sine prin natură şi mijlocind astfel opera sa. Anume obiecte din natură sînt puternice şi opun feluri te rezistenţe. Ca să le constrîngă, omul introduce alte lucruri din natură, opunînd astfel natura naturii înseşi, inventînd *instrumente* în acest scop. Invenţiile omeneşti aparţin spiritului şi unui asemenea instrument i se va atribui o valoare superioară obiectului din natură“ [10].

Din ultima propoziţie a pasajului citat se poate vedea că Hegel împărtăşeşte iluzia idealistă potrivit căreia istoria, în general, deci inclusiv istoria muncii, este, în ultimă instanţă, istoria „invenţiilor“ spiritului omenesc, necondiţionat de factori materiali. Hegel absolutizează rolul activ, creator al gîndirii în procesul muncii, necunoscînd şi neglijînd baza materială, premisele obiective ale creaţiilor omului. El nu înţelege corect interdependenţa dialectică dintre obiectiv şi subiectiv, inerentă procesului muncii.

Hegel s-a apropiat cel mai mult de ideea că munca este esenţa omului şi baza desprinderii sale de natură, că existenţa omului este legată de o natură umanizată, prelucrată cu ajutorul uneltelor, în *Fenomenologia spiritului.* Pentru a şti ce este omul, afirmă Hegel în această lucrare, trebuie să ne adresăm nu trăsăturilor feţii sau altor însuşiri exterioare ale fiinţei sale, ci *faptelor* şi *creaţiilor* sale. Omul nu poate şti ce este el cu adevărat înainte de a se fi afirmat prin faptă. Fapta, acţiunea este *sinele adevărat al omului.* „*Dar, ca să fie pentru sine,* ceea ce ea este *în sine* — spune Hegel — conştiinţa trebuie să acţioneze, adică acţiunea este tocmai devenirea spiritului *ca conştiinţă*; ceea ce ea este în

[10] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Bucureşti, Editura

sine, că o știe din realitatea ei. Individul nu poate deci să știe ceea ce el este înainte ca el să se fi realizat prin acțiune“ [17].

Subliniind rolul muncii, al activității în autodeterminarea omului, Hegel se ridică împotriva concepțiilor materialiste (naturaliste, metafizice), care vedeau în om produsul pasiv al influențelor mediului înconjurător. Prin activitatea lui, omul se manifestă ca o esență *negativă*, cu alte cuvinte, cu o esență a cărei particularitate constă în depășirea perpetuă a existenței nemijlocite, în modificarea realității. „...Nu este nimic pentru individualitate — afirmă Hegel — care să nu fie *prin ea*, adică nu există nici o *realitate* care să nu fie natura ei și fapta ei...“ [18]

Pentru Hegel, „cursul lumii“, atitudinea activă a oamenilor, în pofida multiplelor motive egoiste și imorale pe care le implică, este mai presus de virtutea care se limitează la vorbe goale. Spre deosebire de Kant, Hegel este preocupat mai mult de „succesul acțiunii“ decît de „puritatea inimii“, apropiindu-se astfel în măsură sporită de nevoile practice ale timpului și ale clasei sale [19] Numai în acțiune, spune Hegel de acord cu Fichte, poate omul să dobîndească o satisfacție deplină, un sentiment autentic de sine. Experiența pe care „conștiința de sine“ o face în procesul realizării (obiectivării) sale arată că fericirea se află nemijlocit în muncă și că numai munca este binele.

În pasajele din *Fenomenologia spiritului* corespunzătoare ideilor subliniate pînă aici, Hegel are în vedere munca într-un sens mai general. În sensul mai restrîns al termenului și deci mai apropiat de concepția marxistă, Hegel se ocupă de muncă și de implicațiile ei sociale în capitolul „Independența și dependența conștiinței de sine, stăpînire și servitute“. Aici autorul *Fenomenologiei* se apropie într-un mod remarcabil de înțelegerea nomice a raporturilor de dominație și, respectiv, de supunere politică din societate. După părerea lui, aceste raporturi există numai în sclavagism și în feudalism, ceea ce înseamnă că el împărtășea iluziile burgheziei aflate în ascensiune, conform cărora contradicțiile sociale pot fi înlăturate în capitalism prin măsurile luate de stat în vederea armonizării raporturilor dintre diferitele clase sociale și subordonarea intereselor individuale față de cele generale. Înăuntrul acestor limite, Hegel a dezvoltat însă o seamă

---

[17] Vezi *Fenomenologia spiritului*, București, Editura Academiei R.P.R., 1965, p. 224.

[18] *Ibidem*, p. 226.

[19] Cf. Gottfried Stiehler, *Die Dialektik in Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Berlin, Akademie-Verlag,

Scanned with Scanner

de idei valoroase cu privire la rolul muncii, al relațiilor economice în societate.

Raportul dintre „stăpîn" și „slugă", arată Hegel, este mijlocit de „*lucru*" („obiectul dorinței", „ființa independentă"), iar raportul dintre „stăpîn" și „lucru" este mijlocit de „*slugă*". Numai prin această mijlocire poate lucrul să-i procure „stăpînului" *plăcerea*, care caracterizează atitudinea acestuia față de lucru. În timp ce stăpînul se raportează la lucru prin plăcere, prin desfătare, sluga, dimpotrivă, se raportează la lucru prin *prelucrarea* acestuia, deci prin muncă.

Astfel, într-o formă speculativă, Hegel intuiește substratul economic al dominației politice a unei clase sau stări sociale de către alta. Lipsa de libertate a „slugii" (a sclavului, a iobagului) este condiționată de dependența acestuia de „lucru", adică, în termenii marxismului, de mijloacele de producție, care se află în posesiunea „stăpînului". Posedînd aceste mijloace de producție, „stăpînul" dispune de „slugă". Cu toate că, în general, Hegel împărtășește părerea dominantă în secolul al XVIII-lea, conform căreia violența, constrîngerea, deci factorul politic, se află la baza vieții sociale, totuși prin concepția sa despre raporturile dintre „stăpîn" și „slugă" se manifestă o primă încercare de a depăși această concepție, cunoscută în istoria filozofiei sub denumirea de „teoria violenței".

În cadrul raportului dintre „stăpîn" și „slugă" se asigură doar o „recunoaștere" unilaterală *. „Pentru recunoașterea propriu-zisă — scrie Hegel — lipsește momentul potrivit căruia stăpînul face față de sine ceea ce face față de celălalt și acela în care sluga face față de stăpîn ceea ce face și față de sine. *S-a produs prin aceasta o recunoaștere unilaterală și inegală*" [30]. Depășirea acestei recunoașteri unilaterale se realizează prin munca

La prima vedere s-ar părea că relația dintre „slugă" și „lucru" este neesențială, căci „sluga" nu dispune de „lucru", iar atitudinea ei „negativă" față de „lucru" constă doar în prelucrarea acestuia, adică într-o negație, o nimicire parțială. Atitudinea negativă a „stăpînului", dimpotrivă, este totală, deoarece el, dispunînd de „lucru" și desfătîndu-se cu el, consumîndu-l, îl nimicește complet.

---

* Hegel afirmă că raportul dintre „stăpîn" și „slugă" a fost precedat de o luptă pentru „recunoaștere" în care cele două conștiințe s-au „încercat" una pe alta ; în ideea hegeliană a „recunoașterii", susține G. Stiehler, se manifestă conștiința juridică a burgheziei, potrivit căreia pentru a deveni persoană juridică, pentru a fi recunoscut ca cetățean, individul trebuie să apară în fața celorlalți ca proprietar privat (vezi G. Stiehler, *op. cit.*, p. 210).

Scanned with OKEI Scanner

seama „lucrului", se dovedește pînă la urmă că el nu posedă o putere reală asupra lumii lucrurilor (asupra naturii). Atitudinea *negativă* sau negatoare a „stăpînului" față de „lucru" duce la nimicirea „lucrului", la dispariția acestuia, în timp ce atitudinea negativă a „slugii" duce *la formarea* lui, adică la ceva permanent. Prelucrarea, munca îi asigură deci „conștiinței de sine" *o obiectualitate concretă* (prin produsele muncii), în care ea își contemplă propria sa esență, propriile sale forțe și capacități. În procesul muncii, „sluga" ajunge deci să-și cunoască puterea asupra „lucrului", de care ea s-a temut și din care motiv a ajuns în situația de „slugă". Astfel ajunge „conștiința de sine", prin intermediul muncii, la cunoașterea faptului că ea este o existență *în sine* și *pentru sine*, o existență reală și independentă.

În aceste teze hegeliene, după cum se vede, este implicată ideea că prin muncă se modifică nu numai obiectul muncii, ci și cel care muncește, subiectul ei, respectiv ideea că munca este baza umanizării naturii, a devenirii omului ca om. Această idee, bineînțeles, nu a fost exprimată chiar în forma de mai sus de către Hegel. În *Fenomenologia spiritului*, munca, în înțelesul de activitate economică, de producție materială, are, în general, un rol secundar. Rolul principal revine muncii intelectuale, spirituale, activității „conștiinței de sine" ca atare.

Pentru Hegel, ca și pentru înaintașii săi, Kant și Fichte, esența omului se află în rațiune, iar a muncii, a activității omului în *obiectivare* (formarea unor idei și scopuri ca creații ale rațiunii pure și apoi transpunerea lor în realitate, înfăptuirea lor).

În prefața la ediția a doua a *Științei logicii*, Hegel scrie: „Ceea ce deosebește pe om de animal este gîndirea"; „Logicul constituie natura lui (a omului. — *n.n.*) specifică"; „el (logicul, rațiunea. — *n.n.*) pătrunde în întreaga comportare naturală a omului, în senzațiile, intuițiile, dorințele lui, în nevoile și impulsurile lui, transformîndu-le în acest chip... în ceva uman, adică în reprezentări și scopuri" [21]. Acest punct de vedere, fundamental pentru Hegel, după care la om logicul, raționalul este primordial, originar, se găsește în toate lucrările sale; din perspectiva lui sînt interpretate toate manifestările omului. Întrucît principiul activității umane este voința, iar rațiunea constituie și esența voinței, aceasta nefiind decît „o modalitate particulară a gîndirii" [23], re-

---

[21] Vezi *Știința logicii*, Editura Academiei R.S.R., 1966, p. 14.

[23] Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, Editura Academiei R.S.R., 1969.

zultă că a acționa înseamnă totdeauna *a da unei idei o existență obiectivă*, deci *trecerea univocă de la ideal la real.*

În concepția lui Hegel, activitatea omului este *termenul mediu* al unui *silogism practic*. „Activitatea — scrie el — este termenul

Prin urmare, la Hegel, ca și la Kant sau Fichte, obiectul este o creație a subiectului, realitatea implică *obiectivarea spiritului*: dar, în timp ce Fichte, în dorința sa de a transforma lumea, face din aceasta opera unei voințe absolute pe care nici o realitate determinată nu o poate satisface, Hegel deduce dezvoltarea lumii nu din voință, ci dintr-o formă de rațiune superioară rațiunii individuale, subiective, dintr-o rațiune obiectivă, care este totodată subiect și obiect [24].

După ce a afirmat în vestita prefață la *Principiile filozofiei dreptului* că *„ce este rațional este real și ce este real este rațional"*, Hegel arată că în lume raționalul se manifestă printr-o „bogăție infinită de forme". Gîndirea se oprește mai întîi la această „coajă colorată" și numai după aceea ajunge, *prin concept*, la „sîmbure", descoperă „pulsația interioară" și o simte „cum bate în manifestările exterioare" [25]. Cu alte cuvinte, după Hegel, istoria este, în esența ei, un proces logic, în sensul că între momentele și laturile ei principale există o legătură rațională, pe care el o pune pe seama unui principiu abstract: *ideea*. Avem deci de-a face cu o concepție idealistă despre istorie, dar în această concepție idealistă se află un conținut rațional de o mare însemnătate. Conținutul rațional constă în ideea că istoria comportă o necesitate internă, proprie, că ea este guvernată de legi specifice. Încercarea de a prezenta istoria omenirii ca pe o succesiune de momente care decurg în mod necesar unul din altul este, desigur, unul din meritele principale ale lui Hegel, mai ales că adeseori el a sesizat corelațiile reale dintre aceste momente și că, spre deosebire de materialiștii secolului al XVIII-lea, care, în general, nu cunosc

torici, se manifestă prin intermediul activității oamenilor (mai ales prin intermediul oamenilor mari) și este *corelată dialectic cu libertatea*. „Istoria universală este progresul în conștiința libertății — scrie Hegel —, progres pe care noi trebuie să-l cunoaștem în caracterul său necesar" [26]. Hegel consideră că libertatea este țelul final

---

[24] Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*,
[25] Vezi Aug. Cornu, *op. cit.*, p. [illegible]
[26] Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, p. 17-18.
[26] Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, p. 22.

Scanned with OKEN Scanner

al istoriei, căruia „i s-au adus toate jertfele de-a lungul timpurilor pe vastul altar pămîntesc“ [27].

Dacă libertatea este „conceptul lăuntric“ al istoriei, principiul intern şi scopul ei final, mijloacele pe care le întrebuinţează ca pentru a se realiza sînt necesităţile, interesele, pasiunile, caracterele şi talentele oamenilor. În drama activităţii umane, spune Hegel, numai asemenea necesităţi, pasiuni şi interese apar ca mobiluri, ca *factor activ principal*. Există, desigur, şi alte feluri de mobiluri, ca „voinţa de a face bine ori nobila iubire de patrie“, dar cei mînaţi de asemenea mobiluri sînt puţini în raport cu masa genului uman [28].

Spiritul şi determinările sale, ca principiu intern al istoriei, reprezintă doar posibilitatea. Transformarea acesteia în realitate *depinde de activitatea omului şi de mobilurile, de interesele particulare pe care ea le presupune.*

Oamenii urmăresc propriile lor interese, acţionează din egoism, „dar din activitatea lor rezultă şi ceva mai îndepărtat, ceva lăuntric, ce zace în aceste interese, fără a se fi aflat în conştiinţa şi intenţia oamenilor“ [29]. Acest element „străin“ este prezent mai ales în acţiunile oamenilor mari. Ceea ce constituie puterea oamenilor mari, a personalităţilor istorice, după părerea lui Hegel, este faptul că în scopurile lor personale este cuprins, fără ştirea şi fără voia lor, un conţinut care reprezintă voinţa spiritului universal. Ei apar în perioadele de criză, cînd se produc marile ciocniri dintre instituţiile existente pînă atunci şi posibilităţile care li se opun, le subminează, întrucît au un conţinut care de asemenea este bun şi necesar. Aceste posibilităţi reprezintă un nou mo-

List der Vernunft).“

libertatea morală în cadrul statului“ [30]

---

[27] *Ibidem.*
[28] *Ibidem,*

Scanned with OKEN Scanner

sociale, corelațiile dialectice profunde dintre obiectiv și subiectiv, spontan și conștient, necesitate și libertate, individual și general (social).

pune accentul pe termenii care corespund bazei obiective a istoriei. El combate, uneori chiar cu vehemență, atitudinile subiectiviste și utopice față de istorie ale predecesorilor săi. El dezaprobă pe cei ce opun realității obiective, prezentului, dorințele și părerile lor despre *ceea ce ar trebui să fie.* În introducerea la *Enciclopedia științelor filozofice*, partea I, el scrie: „...Ruperea realității de idee este scumpă mai ales intelectului, care ia visurile abstracțiilor sale drept ceva veridic și este mîndru de acel *trebuie (Sollen)* pe care îi place să-l prescrie cu deosebire în domeniul politic, ca și cum lumea l-ar fi așteptat pe el ca să afle cum trebuie să fie, dar nu este..." [31]

„Realismul" lui Hegel, ideea că istoria comportă o determinare obiectivă și are, în esență, un caracter necesar au fost adesea interpretate în mod greșit, ca manifestare a unor tendințe conservatoare. Este adevărat că Hegel a scris asemenea rînduri: „înțelegerea la care trebuie să ajungă filozofia confruntată cu idealurile de mai sus constă în a recunoaște *că lumea reală este așa cum trebuie să fie*..." [32]. Dar prin „lumea reală" Hegel nu înțelege *tot* ce există în mod nemijlocit, ci *numai ceea ce are o justificare rațională.* El era convins că ceea ce există, dar nu are un caracter rațional, va părăsi, mai curînd sau mai tîrziu, scena istoriei. Din această categorie de realități precare făcea parte și orînduirea social-politică a Germaniei epocii sale. Hegel nu a fost un revoluționar, dar nici un conservator sau conformist. Cercetările întreprinse în ultima vreme îndreptățesc situarea lui printre personalitățile progresiste ale timpului [33]

O idee care ocupă un loc important în concepția lui Hegel despre viața socială și despre istorie, o idee care totodată a avut un rol foarte important în filozofia lui Feuerbach, precum și în critica făcută de Marx acestor doi filozofi, deci și în procesul constituirii concepției marxiste despre societate, este *ideea înstrăi-*

Conținutul social-istoric real al teoriei hegeliene a înstrăinării îl constituie relațiile dintre om și produsele muncii lui și, implicit, relațiile dintre oameni în orînduirile bazate pe proprietatea

[31] Vezi ediția în limba română. Editura Academiei R.P.R., 1952, p. 46.
[32] Vezi *Prelegeri de filozofie a istoriei*, p. 38 (subl. ns.).
[33] Vezi Jacques D'Hondt, *Hegel en son temps*, Paris, Editions Sociales,

Scanned with OKEN Scanner

privată şi pe antagonisme sociale, unde produsul muncii omeneşti capătă o anumită autonomie faţă de producător *, ajungînd să-l domine ca o forţă străină ,- ca urmare a acestui fapt, omul se înstrăineazâ de sine însuşi şi se dezumanizează. Dar după Hegel, conţinutul înstrălnării îl constituie experienţa pe care „conştiinţa de sine" o face în legătură cu opoziţia momentelor dialectice inerente ei, *opoziţia dintre individual şi general,* iar „lumea înstrăinării" este lumea în care individul face experienţa raporturilor sale cu societatea, în care el învaţă să se raporteze corect la societate, la interesele generale.

Lumea înstrăinării, mai exact „lumea spiritului înstrăinat de sine", se situează, la Hegel, între „lumea etică" şi „lumea spiritului cert de el însuşi". Ea corespunde în istorie *perioadei sclavagiste* şi *feudale.* De aici se poate vedea încă o dată că Hegel consideră orînduirea burgheză ca o orînduire în care îşi pot găsi rezolvarea contradicţiile sociale, în care interesele generale pot fi armonizate cu interesele particulare, prin intermediul unui sistem corporatist şi al monarhiei constituţionale.

Experienţa pe care conştiinţa de sine o face în „lumea spiritului înstrăinat de el însuşi" începe în momentul în care unitatea nemijlocită, legătura naturală existentă, după părerea lui Hegel, în antichitate între individ şi societate se destramă prin instaurarea dreptului pozitiv (în Imperiul roman). Din acest moment, raporturile dintre individ şi societate capătă un caracter contradictoriu ; în sînul societăţii apare o sciziune între „individual" şi „general", care se adînceşte neîncetat şi atinge momentul ei culminant în timpul revoluţiei burgheze din Franţa, al dictaturii iacobine, menţionată în *Fenomenologia spiritului* prin expresia „libertatea absolută şi teroarea". În „lumea spiritului cert de el însuşi" **, unitatea dintre „individual" şi „general" se restabileşte, corespunzător naturii ei dialectice, pe baza experienţei dobîndite de „conştiinţa de sine", adică pe baza cunoaşterii, a *înţelegerii (Einsicht).* Restabilirea unităţii menţionate pe această bază superioară înseamnă, de fapt, în concepţia hegeliană că individul se raportează corect la societate (la stat, la bogăţie etc.), acceptînd subordonarea intereselor particulare faţă de interesele generale, acceptînd deosebirile dintre diferite „stări sociale" ca pe ceva raţional şi necesar, înţelegînd, în sfîrşit, că esenţa lui constă în o

---

* În cadrul teoriei înstrăinării, termenii „producţie", „muncă" şi „produs" au o semnificaţie extrem de generală.

** După Hegel, conţinutul „lumii spiritului cert de el însuşi" îl constituie cultura clasică germană, idealismul filozofic, elaborat de Kant şi Fichte,

În raport cu „înstrăinarea", Hegel înțelege prin „cultură", sub influența lui Rousseau, îndepărtarea omului de natură și, implicit, într-un anumit sens decăderea lui, dezumanizarea lui. În opoziție însă cu Rousseau, pentru Hegel acest proces este o condiție necesară a progresului omenirii ; în cele din urmă, omul trebuie să revină la starea care corespunde esenței lui raționale și morale.

În concluzie, întrucît Hegel caracterizează cu ajutorul ideii de înstrăinare, *de fapt*, cea mai mare parte din istoria omenirii, dînd astfel un conținut *concret* dialecticii vieții sociale, ea are o importanță deosebită pentru aprecierea concepției sale despre om, mai precis pentru determinarea locului pe care îl ocupă el în procesul de trecere de la „cultul omului abstract" la „oamenii reali, considerați în acțiunea lor istorică". În acest scop, trebuie să ținem seama, pe de o parte, de faptul că subiectul înstrăinării, deci și cel al istoriei, este la Hegel „conștiința de sine", adică un concept speculativ prin care sînt vizați oamenii reali, iar pe de altă parte că în acest cadru idealist, în care chipul adevărat al omului și conținutul adevărat al istoriei sînt adesea estompate sau chiar ascunse de ceața speculațiilor filozofice, Hegel a pus și de multe ori chiar a rezolvat o serie de probleme, a acumulat și a corelat fapte de o importanță excepțională pentru apropierea gîndirii umane de înțelegerea adecvată și profundă a istoriei omenirii, adică pentru apariția concepției marxiste.

Este de ajuns să ne gîndim că, în fond, și materialiștii, inclusiv materialiștii francezi, au crezut că viața socială depinde de conștiința de sine a omului, sau, în alți termeni, de cunoașterea de către om a propriei sale naturi, a raporturilor sale corecte cu societatea ; dar, în timp ce progresul în acest domeniu avea, pentru ei, un caracter întîmplător, datorîndu-se puterii de înțelegere a unor personalități geniale apărute întîmplător, la Hegel „conștiința de sine" progresează în autocunoașterea sa pe baza rațională și morală a omenirii, ea este prezentată de Hegel în strînsă legătură cu istoria reală, cu etapele ei principale și cu evenimentele mai importante care s-au produs într-un moment sau altul.

Hegel n-a ajuns, bineînțeles, la noțiunile fără care nu poate fi vorba de o cunoaștere profundă a fenomenului uman, cum ar

Scanned with OKEN Scanner

zofiei marxiste. Totuşi, Hegel este unul dintre primii filozofi care a studiat *ca filozof* fenomenele economice, care a înţeles prin prisma acestor fenomene unitatea internă dintre individual şi social, dintre subiectiv şi obiectiv, care a înţeles, de asemenea, măcar într-o anumită măsură, condiţionarea obiectivă a anumitor situaţii politice sau ideologice.

Prin urmare, ideile lui Hegel despre viaţa socială îndreptăţesc întru totul afirmaţia lui Lenin că „idealismul obiectiv (şi mai mult cel absolut) s-a *apropiat complet* de materialism... *iar parţial s-a şi transformat în el*“ [34]. Materialismul istoric poate fi socotit, după Lenin, „una dintre aplicările şi dezvoltările ideilor geniale care există în germen la Hegel“ [35]

Un alt rezultat deosebit de valoros la care a ajuns filozofia clasică germană, tot prin Kant, Fichte şi Hegel, este *dialectica* [36]

În filozofia clasică germană, categoriile dialecticii au fost elaborate de asemenea mai ales în legătură cu studiul fenomenelor sociale, ceea ce se explică prin faptul că aceste fenomene, fiind mai complexe, au şi un caracter dialectic mai pronunţat şi, având acest caracter, ele nu pot fi înţelese şi explicate decît cu ajutorul unei gîndiri adecvate, adică dialectice.

Metoda dialectică de gîndire a fost deci, pe de o parte, o consecinţă şi, pe de alta, o condiţie esenţială a adîncirii cunoştinţelor despre viaţa socială. Reprezentanţii filozofici clasici germani au făcut, desigur, primele încercări de a înţelege întreaga existenţă, deci şi natura, cu ajutorul dialecticii. Rezultatele obţinute de ei în această privinţă sînt însă mai puţin valoroase din cauza poziţiei idealiste şi speculative pe care s-au situat.

Aşa cum toate ideile importante, valoroase privitoare la esenţa omului şi a vieţii sociale existente la predecesorii lui au fost sintetizate şi dezvoltate de Hegel, tot aşa s-a întîmplat cu elementele valoroase ale gîndirii dialectice. Referindu-se la meritul său în ceea ce priveşte dezvoltarea dialecticii, Marx scrie că Hegel a fost acela care „a făcut prima oară o expunere atotcuprinzătoare şi

---

[34] Vezi *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, ed. a 3-a, vol. 29, Bucureşti, 1966, p. 80.

[35] *Ibidem*, p. [illegible].

[36] Vezi F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 21.

conștientă a formelor ei generale de mișcare“ [37]. In termeni foarte elogioși au vorbit despre dialectica lui Hegel de asemenea Engels și Lenin. Engels, de exemplu, considera că „a învăța dialectica de la Kant ar fi o muncă inutil de laborioasă și prea puțin rodnică de cînd dispunem în operele lui Hegel de un *compendiu cuprinzător al dialecticii*, chiar dacă e dezvoltat de la un punct de plecare cu totul greșit“ [38]

Chiar numai pe baza ideilor sale despre istorie ne putem face o părere generală atît despre partea pozitivă, cît și despre partea negativă a dialecticii lui Hegel. Dar metoda dialectică hegeliană poate fi înțeleasă corect și profund numai dacă se cunoaște sistemul filozofic hegelian în ansamblul lui, deoarece între metodă și sistem la Hegel există o anumită unitate internă, în sensul că dialectica este adaptată cerințelor construcției speculative a sistemului.

Pentru cunoașterea sistemului filozofic hegelian, o importanță deosebită are, în primul rînd, *Logica* și, apoi, *Filozofia naturii* și *Filozofia spiritului*. Acestor trei lucrări le corespund cele trei „momente“ din dezvoltarea ideii—principiul existenței din filozofia hegeliană.

Conținutul *Logicii* hegeliene îl constituie determinările abstracte ale rațiunii umane, dar privite ca independente de aceasta. Prin urmare, întrucît în cadrul logicii dispare deosebirea dintre obiectiv și subiectiv, ea are semnificația unei teorii generale, speculative a existenței ; cu alte cuvinte, la Hegel teoria gîndirii (logica) se confundă cu teoria existenței (ontologia). „Logica hegeliană este, în același timp, și ontologie, logică a formelor gîndirii, dar și logică a realității, această logică avînd pretenția de a fi o logică a «lucrului în sine»“ [39]

Preocuparea de căpetenie a lui Hegel în *Știința logicii* a fost aceea de *a deduce* toate determinările esențiale ale existenței una din alta, pornind de la cele mai abstracte și mai generale. Baza deducției hegeliene însă nu o constituie logica formală, ci „logica“ dialectică ; mai precis, trecerea de la o determinare la alta nu se face pe baza *identității* acestor determinări, ci pe baza *opoziției* lor, a *contradicției* dintre ele. Așa, de exemplu, Hegel pune mai întîi „existența“, apoi „nonexistența“, „devenirea“, „calitatea“, „cantitatea“, „măsura“ etc.

---

[37] Vezi *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1964, p. 27.

[38] Vezi *Dialectica naturii*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 333 (subl. ns.).

Scanned with CamScanner

Lucrul cel mai important este că Hegel atribuie acestei treceri de la o determinare la alta o *semnificație obiectivă*. Procesul logic care se desfășoară în *Știința logicii* nu este, după părerea autorului lucrării, nimic altceva decît *reproducerea* în gîndirea omului a unui proces obiectiv, care a avut loc în afara gîndirii umane și independent de ea și al cărei subiect este *conceptul*, sau *ideea*.

Așadar, prin raționamente abstracte, de multe ori forțate, artificiale, adeseori însă bazate pe date și pe situații reale, Hegel deduce determinările fundamentale ale existenței și ale gîndirii unele din altele prin forța negației sau contradicției dialectice. Preocuparea lui majoră este aceea de a proceda astfel încît trecerea de la o determinare la alta să apară ca o trecere proprie determinărilor, respectiv conceptelor înseși. Filozoful vrea să lase impresia că el doar dezvăluie, aduce în raza de bătaie a conștiinței ceea ce se produce de fapt fără el în obiect.

Momentul culminant al deducției sau, mai bine spus, al construcției hegeliene îl reprezintă *ideea absolută*. Conținutul absolute îl constituie întregul sistem filozofic hegelian. În lumina acestuia, fiecare lucru care, luat separat, apare ca ceva mărginit poate fi văzut în valoarea sa adevărată ca un moment al întregului, al *ideii*. Fiecare dintre aceste „momente" sau „trepte" — o imagine limitată a absolutului și de aceea fiecare se mină pe sine însuși înainte către întreg.

Din cele de mai sus se poate vedea că idealismul lui Hegel

bază a existenței. În filozofia hegeliană, conceptul nu este numai o funcție a gîndirii umane, ci *substanța și principiul activ al oricărei realități*. „Numai în conceptul său — afirmă Hegel — are un ce oarecare realitate ; în măsura în care acest ceva se deose-

natura palpabilă și a exteriorității sensibile aparține acestei laturi a neantului" [40].

Hegel, între științele particulare și filozofie există o deosebire

---

[39] Hegel, *Știința logicii*, p. 32—33.
[40] *Ibidem*, p. 25.

Scanned with CamScanner

In ceea ce privește *începutul*, Hegel crede a fi rezolvat problema acestuia pornind de la o noțiune, de la o determinare extrem de săracă în conținut, *existența*, astfel încît punerea ei, chipurile, nu este condiționată de nimic, nu comportă nici o „mijlocire". Acest „început" al filozofiei hegeliene părea să satisfacă cerințele precizate mai înainte, cu atît mai mult cu cît între el și „sfîrșitul" sistemului său Hegel presupune existența unei legături interne și a unei condiționări reciproce. „Începutul" și „sfîrșitul" coincid, în sensul că ceea ce la început este dat numai în mod *virtual* există la sfîrșit în mod *actual*. Înaintînd din determinație în determinație, „ideea" („conceptul") efectuează totodată o mișcare de adîncire și de întoarcere în sine, astfel că sistemul filozofic se prezintă ca un cerc. Deci Hegel și-a conceput *sistemul* în accepția absolută a acestui cuvînt: Pentru el, adevărul nu poate exista altfel decît ca *sistem*, ca *întreg*. Adevărul, susține Hegel, este întregul, iar întregul este esența care se împlinește prin dezvoltarea sa [42].

În ceea ce privește metoda, Hegel afirmă și, într-o anumită măsură, avea dreptate că pînă la el filozofia nu a reușit să-și găsească o metodă proprie, și de aceea fie că a folosit metodele unor științe particulare, fie că a aruncat la o parte „în chip barbar" orice metodă. Metodele științelor particulare prezintă însă neajunsul că ele sînt *exterioare* față de obiectul sau de conținutul lor.

În filozofie, metoda nu poate fi ceva exterior față de conținut, căci atunci filozofia nu ar mai avea dreptul la titlul de „cunoaștere absolută" ; *ea trebuie să fie inseparabilă de conținut, să-și aibă temeiul în el.* Prin urmare, metoda nu poate fi altceva decît „conștiința formei pe care o ia automișcarea interioară a propriului ei conținut", „structura întregului, înfățișat în pura sa esențialitate" [43], „conținutul în sine, dialectica ce-i este imanentă care-i face obiectul să înainteze" [44]. Nici o expunere a filozofiei nu poate fi științifică, susține Hegel, dacă nu urmează mersul acestei metode și dacă nu e pe măsura ritmului ei simplu, „deoarece acest mers e acela al lucrului însuși".

Valoarea în sine a acestui principiu metodologic formulat de Hegel este incontestabilă, numai că în gîndirea hegeliană el a rămas de cele mai multe ori la stadiul de deziderat. Aplicarea

---

[42] *Fenomenologia spiritului*, p. 18.

consecvență a acestui principiu, dealtfel, nu este posibilă decît în cadrul unei concepții materialiste, unde lucrul este nu conceptul, ci realitatea obiectivă, determinată prin practica socială.

După Hegel, dialectica sau „cuprinderea opuselor în unitatea lor, a pozitivului în negativ", este o funcție a *rațiunii*, pe care el o opune intelectului[45]. Prin intelect, Hegel înțelege, de fapt, *metafizica* sau raționalismul abstract, spiritul analitic, disociativ rigid, gîndirea care se mișcă numai după schema „sau-sau" [46].

În concluzie, ca dialectician, Hegel are marele merit de a fi considerat determinările fundamentale ale existenței și ale gîndirii în geneza și în concexiunea lor internă. Hegel însă nu s-a limitat doar la dezvăluirea dialecticii inerente determinărilor generale ale existenței și gîndirii, ci a căutat să pună în evidență în mod concret, în toate domeniile pe care le-a cercetat, „firul roșu al evoluției", cum spune Engels. El a prezentat pentru prima oară întreaga lume naturală, istorică și spirituală [illegible] *o continuă schimbare și dezvoltare* și *a încercat să dezvăluie legătura internă a acestei schimbări și dezvoltări* [47].

Dar, deoarece Hegel a văzut în dialectică *o metodă a rațiunii pure, a gîndirii speculative*, el i-a dat o formă inutilizabilă de către știință, improprie pentru cunoașterea realității obiective. Abia după ce a fost supusă criticii de către fondatorii marxismului și a fost reelaborată pe o altă bază filozofică, ea a devenit o metodă corespunzătoare științei moderne.

Ultimul reprezentant al filozofiei clasice germane, care, alături de Hegel, a avut un rol important în apariția marxismului, este *Ludwig Feuerbach*. Opera lui a produs o impresie puternică asupra intelectualității progresiste din Germania și mai ales asupra tineretului. Spre sfîrșitul vieții sale, Engels își mai amintea de „efectul eliberator" pe care l-a avut asupra sa și asupra lui Marx *Esența creștinismului*, cea mai importantă lucrare a lui Feuerbach. „Entuziasmul — scrie Engels — era general; dintr-o dată am devenit toți feuerbachieni" [48]. Marx, la rîndul lui, a afirmat că Feuerbach este singurul gînditor la care se poate observa „o atitudine *serioasă* și *critică*" față de filozofia lui Hegel, singurul (dintre tinerii hegelieni) „care a făcut adevărate descoperiri" în filozofie și care „a învins într-adevăr vechea filozofie" [49].

---

[45] *Ibidem*, p. 10.
[46] *Ibidem*, p. 28.
[47] *Anti-Dühring*, p. 25.

Scanned with Scanner

În opera lui Feuerbach, un loc important este consacrat criticii filozofiei speculative. Deoarece Feuerbach a văzut în sistemul hegelian „punctul culminant al filozofiei speculative sistematice“ [50] el și-a îndreptat atenția principală asupra criticii acestui sistem. El a demonstrat lipsa de temei a concepției despre filozofie ca „știință a științelor“, respectiv ca o cunoaștere sistematică, deplină și definitivă a lumii, realizată pe calea rațiunii pure. Feuerbach vede în această concepție o *presupoziție* caracteristică unei anumite perioade din istoria filozofiei. Fără să-și dea seama, Hegel a luat această presupoziție ca ceva de la sine înțeles, indiscutabil, și astfel sistemul lui, departe de a fi lipsit de presupoziții *subiective*, se bazează pe o astfel de presupoziție și, implicit, nu este o cunoaștere absolută.

Hegel a fost un filozof speculativ și la toți filozofii speculativi, arată Feuerbach, predomină interesul pentru latura formală a filozofiei. Pentru ei, cea mai importantă chestiune este aceasta: Ce este primordial din punct de vedere logic? De la care noțiune trebuie să se pornească pentru ca să se poată *deduce* întregul conținut al oricărei gîndiri?

Dialectica hegeliană este rezultatul acestei preocupări pentru latura formală a filozofiei, iar esența ei constă în a demonstra identitatea dintre subiectiv și obiectiv și în a arăta cum termenul *ultim* revine la termenul *prim*, astfel încît, în mișcarea ei, gîndirea să descrie un cerc. Această mișcare a gîndirii în cerc este, după părerea lui Feuerbach, definitorie pentru orice sistem filozofic speculativ, iar sistemul hegelian este din acest punct de vedere cel mai desăvîrșit sistem. „*Cercul* este simbolul, este blazonul *filozofiei speculative*, al gîndirii care-și are temeiul *numai în ea însăși*; în ceea ce privește filozofia hegeliană, după cum se știe, ca este cercul cercurilor“ [51]

Gîndirea sistematică însă nu este *gîndirea în sine*, o gîndire veritabilă, spune Feuerbach, ci doar o gîndire care *se expune*, *se prezintă pe sine*. Pe scurt, *limita* expunerii constă în faptul că *gîndirea precede expunerea, că gîndirea reală există înaintea expunerii. Deci ceeea ce este început pentru expunere nu este început și pentru gîndirea reală*. Așa, de exemplu, „existența“ cu care Hegel își începe sistemul presupune un șir întreg de noțiuni, ca *nemijlocit*, *determinat identic* ș.a., cu ajutorul cărora

---

[50] *Contribuție la critica filozofiei lui Hegel*, în Ludwig Feuerbach,

ționa ediția, sînt luate din acest volum.

[51] *Principiile filozofiei viitorului*, p. 197.

Scanned with OKEI Scanner

ca este caracterizată. Mai mult decît atît, ea presupune anumite *reprezentări sensibile*, ca aceea implicată în termenul „dispare", folosit de Hegel pentru a o caracteriza, ba chiar şi anumite reprezentări discutabile, ca „repausul".

In afară de aceasta, „existenţa" din *Logică* este în contradicţie cu existenţa ca obiect al intuiţiei sensibile, al experienţei, care este totdeauna o existenţă *determinată, concretă.* Or, atît timp cît Hegel nu a demonstrat neadevărul intuiţiei sensibile şi al existenţei concrete, punctul lui de vedere cu privire la „începutul" filozofiei nu se impune cu necesitate.

Expunerea, demonstraţia la Hegel *este* şi totodată *nu este* necesară, spune Feuerbach. Pe de o parte, ea este necesară, căci ideea absolută trebuie să fie demonstrată *ca atare* pentru alţii, dar, pe de altă parte, ea nu este necesară, este de prisos, deoarece convingerea interioară există (la Hegel) încă înainte de demonstraţie. *„Expresia acestei necesităţi de prisos, a acestei obligaţii inutile, a acestui exces inevitabil este metoda lui Hegel"* [52].

Propoziţia de mai sus are o importanţă excepţională pentru caracterizarea atitudinii lui Feuerbach faţă de dialectica hegeliană, mai precis pentru înţelegerea atitudinii sale negative faţă de ea. Pentru Feuerbach, metoda dialectică în ansamblul ei este un artificiu al gîndirii speculative, o *formă de expunere* menită să asigure triumful acesteia. Copleşit de unitatea existentă între sistem şi metodă la Hegel, de neajunsurile reale ale dialecticii hegeliene, Feuerbach nu a fost în stare să înţeleagă ceea ce era raţional şi valoros în ea şi s-o desprindă de sistemul speculativ în cadrul căruia a fost formulată. *Pentru Feuerbach, dialectica este forma desăvîrşită a filozofiei speculative.* De pe această poziţie, Feuerbach a criticat tezele sau principiile metodei dialectice, şi mai ales principiul contradicţiei. „Adevărul — spune el — nu constă în unitatea (unei determinări. — *n.n.)* cu opusul ei, ci în respingerea acestui opus" [53].

Metodei hegeliene, de fapt dialecticii, Feuerbach *metoda genetic-critică*, pe care o defineşte ca *acea metodă care studiază obiectul în apariţia lui*, cu scopul de a deosebi în mod riguros ceea ce este cu adevărat obiectiv de ceea ce nu este decît o simplă reprezentare, un fenomen psihologic, determinat de trebuinţe subiective. După Feuerbach, eroarea fundamentală pe care a comis-o Hegel a fost aceea de a postula, ca şi predecesorii lui, *identitatea dintre subiect şi obiect.*

---

[52] *Ibidem*, p. 77 (subl. ns.).
[53] *Ibidem*, p. 73.

Scanned with Scanner

Metoda genetic-critică i-a adus lui Feuerbach cele mai valoroase rezultate în analiza raportului dintre filozofia speculativă şi religie, *în demonstrarea identităţii lor ca forme de înstrăinare a omului.* Această idee reprezintă momentul culminant al criticii făcute de Feuerbach filozofiei speculative, respectiv filozofiei lui Hegel. „Misterul *teologiei* — scrie Feuerbach — se află în *antropologie*, iar misterul *filozofiei speculative* în *teologie*, în *teologia speculativă*...“[51].

Principiul filozofiei moderne speculative, arată Feuerbach, este principiul gîndirii carteziene, adică raţiunea pură, raţiunea ruptă de materie şi de sensibilitate. Dar la Descartes abstracţia este doar o premisă subiectivă pentru cunoaşterea lui Dumnezeu ca fiinţă nematerială, acesta fiind încă considerat ca o existenţă independentă de orice abstracţie şi de orice gîndire. Cu alte cuvinte, la Descartes Dumnezeu nu este încă identificat cu esenţa sau cu conţinutul filozofiei ca atare. Acest lucru se produce însă la reprezentanţii idealismului absolut, la care locul pe care îl ocupă Dumnezeu în filozofia lui Descartes sau Leibniz ... ... ideea. „Idealismul *absolut* — scrie Feuerbach — nu este nimic altceva decît *raţiunea divină* a teismului leibnizian *realizată*, raţiunea pură desăvîrşită în mod sistematic, care eliberează toate lucrurile de învelişul lor sensibil, care le transformă în esenţe gîndite, pure, în lucruri gîndite...“[53]. Prin urmare, luată în ansamblu, filozofia hegeliană este *teologia* transformată în *logică*, într-o formă acceptabilă pentru raţiune şi pentru contemporaneitatea lui Hegel.

„Spiritul absolut“ din filozofia hegeliană nu este nimic altceva decît „spiritul abstract“ al teologiei, care bîntuie ca o fantomă sistemul lui Hegel. Acest „spirit absolut“, ca şi „spiritul abstract“ al teologiei, este, în fond, spiritul *finit*, adică spiritul omului, dar *separat* de om. În general, absolutul sau infinitul de care vorbeşte religia şi filozofia nu sînt decît finitul, determinatul, considerat însă într-o formă *mistificată*, adică însoţită de cerinţa de *a nu fi* nimic finit, determinat. Adevărul şi sensul infinitului se află în finit, respectiv *omul este adevărul şi realitatea lui Dumnezeu.* Misterul naturii divine, arată Feuerbach, se află în natura umană. „Esenţa teologiei este esenţa *transcendentă* a omului, esenţa omului transpusă în afara omului. Esenţa logicii hegeliene este gîndirea transcendentă, gîndirea omenească transpusă în afara omului“ [54]

---

[51] Vezi *Teze preliminare pentru reforma filozofiei*, p. 111 şi urm.

Deoarecee filozofia speculativă şi implicit filozofia hegeliană a consolidat din punct de vedere teoretic separarea esenţei omului de omul însuşi, ea reprezintă „ultimul *refugiu, ultimul sprijin raţional* al teologiei". Aşa cum altădată, pentru a putea combate pe adversarii religiei, teologii au trebuit să devină aristotelicieni, tot aşa în timpul nostru, arată Feuerbach, teologii trebuie să devină hegelieni pentru a combate ateismul. Din această cauză, cine nu se dezice de filozofia lui Hegel nu se poate dezice nici de teologie.

Rezultatul final al criticii făcute de Feuerbach filozofiei speculative şi religiei cu ajutorul metodei sale genetic-critice este, prin urmare, situarea pe o poziţie materialistă. În opoziţie cu Hegel şi cu idealismul în general, care pune gîndirea înaintea existenţei, încearcă *să deducă* existenţa din gîndire, *Feuerbach afirmă primordialitatea existenţei faţă de gîndire.*

Existenţa la care se referă Feuerbach, pe care el o consideră „principiul ultim şi obiectul" concepţiei sale filozofice, este existenţa sensibilă, *existenţa ca obiect al simţurilor*[57]. Pentru Feuerbach, „esenţa simţurilor" constă în *unitatea lor nemijlocită cu realitatea obiectivă,* sau, cum obişnuieşte el să se exprime, în unitatea dintre „eu" şi „tu". În timp ce în gîndire subiectul este activ, determină obiectul, în intuiţia sensibilă, în contemplaţie el este *pasiv,* este determinat de către obiect. Prin urmare, senzaţia, intuiţia sensibilă, este legată în mod absolut de realitatea obiectivă. În această idee se află temeiul principal al caracterului *contemplativ* al materialismului lui Feuerbach.

Pentru omul real, realitatea obiectivă nu este doar un obiect al gîndirii abstracte, ci un obiect al dorinţelor şi al trebuinţelor sale. Demonstraţia supremă a realităţii obiective, afirmă Feuerbach, o face *iubirea,* adică raportarea pasională prin intermediul afectivităţii şi al trebuinţelor noastre la lumea înconjurătoare. Pentru cel ce iubeşte, deosebirea dintre sensibilitate şi reprezentare, dintre obiectiv şi subiectiv este o deosebire cît se poate de precisă şi de categorică. Durerea, suferinţa, afirmare violentă a obiectului, a realităţii obiective: „...Procură-mi procură-mi hrană, altfel mor, spune iubirea de sine însetată şi înfometată"[58]

Prin urmare, adevărul nu se află în gîndirea abstractă şi nici chiar în ştiinţa pură. *„Adevărul se află în plenitudinea vieţii şi*

---

[57] *Principiile filozofiei viitorului,* p. 183-184.

[58] Asupra spiritualismului şi materialismului cu particulară referinţă la activitatea voinţei, în *Feuerbach. Texte filozofice,* Bucureşti, Editura de

ființei umane" [59]. Numai situîndu-ne pe acest punct de vedere putem vorbi de unitatea dintre gîndire și existență. Această unitate nu este inerentă gîndirii *formale*, ci gîndirii *reale, gîndirii ca însușire a omului real*. Unitatea dintre gîndire și existență presupune unitatea dintre „cap" și „inimă", în sensul că ceea ce este o certitudine din punctul de vedere al sensibilității, al afectivității, din punctul de vedere al vieții și al omului concret trebuie să fie o certitudine și din punctul de vedere al gîndirii și al filozofiei. Așadar, punctul de vedere al omului real, al omului care este subiect pentru sine și obiect pentru un alt om, devine principiul fundamental al „noii filozofii".

Pentru a combate idealismul, Feuerbach a insistat mult asupra faptului că omul este o ființă naturală, o parte a naturii. Natura nu a construit numai atelierul vulgar al stomacului, arată Feuerbach, ci și templul creierului ; ea nu ne-a dat numai o limbă dotată cu papile asemănătoare celor care se găsesc și în intestine, ci și urechi pe care le desfată armonia sunetului și ochi pe care îi farmecă lumina. Deosebirea dintre om și animal este sădită în natura specifică a fiecăruia. Omul se deosebește de animal nu prin aceea că are ceva ce animalul nu are, ci prin aceea că are și este cu om, ceea ce animalul are și este ca animal [60]

Dînd un sens profund lezei materialist-vulgare potrivit căreia omul este ceea ce mănîncă, Feuerbach atribuie verbului „a mînca" un sens general. A mînca înseamnă deci a asimila ansamblul influențelor mediului înconjurător pe toate căile prin care omul intră în contact cu acesta. Astfel omul „mănîncă" și cu plămînii, și cu simțurile, și chiar cu creierul etc. „Creierul este stomacul, organul de mistuire al simțurilor..." [61]. Pe scurt, formula *„Der Mensch ist was er isst"* capătă în interpretarea lui Feuerbach un înțeles special, și anume că omul este produsul tuturor condițiilor sale de viață.

Din păcate însă, Feuerbach are în vedere mai ales condițiile naturale (biologice, geografice) și neglijează activitatea prin care omul transformă natura, transformîndu-se în acest fel și pe sine. Deosebirea dintre om și maimuță, de exemplu, are, după părerea lui, cauze exclusiv biologice ; maimuței îi lipsesc condițiile exterioare necesare gîndirii, și anume înclinarea unghiului facial, po-

---

[59] *Principiile filozofiei viitorului*, p. 203 (subl. ns.).

[60] *Împotriva dualismului dintre trup și suflet, corp și spirit*, p. 231.

Scanned with OKEN Scanner

ziţia creierului ş.a. „Maimuţa nu gîndeşte, *pentru că creierul ei are o poziţie rea*“ [62].

Cîteodată, Feuerbach pare să se apropie de înţelegerea rolului muncii şi al condiţiilor sociale de viaţă. Aşa, de pildă, la un moment dat el scrie : „Numeroase plante, ba chiar şi animale, s-au schimbat atît de mult datorită mîinii grijulii a omului, încît prototipul lor nici nu mai poate fi găsit în natură“ [63]. Cu alt prilej, tot el notează că altfel se gîndeşte într-un palat decît într-un bordei, al cărui tavan scund parcă te apasă pe creier. Referindu-se la condiţiile în care poate avea loc perfecţionarea morală a omului, Feuerbach subliniază rolul esenţial al condiţiilor lor materiale [64]. Aceste observaţii nu l-au ajutat însă pe Feuerbach să-şi modifice concepţia generală despre om, să îmbogăţească şi să dezvolte materialismul în sensul apropierii de „materialismul istoric“.

La faptul că natura este pentru Feuerbach conceptul principal în interpretarea fenomenului uman se adaugă
pentru acest filozof esenţa naturii umane rezidă în conştiinţă. La întrebarea în ce constă esenţa omului, ce constituie genul sau autenticul omenesc, Feuerbach răspunde, în fond, ca şi filozofii idealişti : raţiunea, voinţa şi sentimentul [65]

Feuerbach insistă îndeosebi asupra faptului că omul, spre deosebire de animal, se poate ridica deasupra trebuinţelor sale, deasupra egoismului, prin urmare că specificul omului constă în libertate şi în spiritualitate [66]. Omul există pentru a cunoaşte, pentru a iubi, pentru a voi. Această idee este situată în centrul concepţiei lui Feuerbach, prin urmare ocupă un loc important în ceea ce Engels a numit „cultul omului abstract“.

Feuerbach se referă de multe ori în mod pozitiv la
porturile practice dintre om şi natură, precum şi la cele dintre oameni, invocîndu-le, aşa cum s-a arătat, mai ales în polemica sa împotriva idealismului şi a filozofiei speculative. Din nefericire însă, pentru el sfera practicii se limitează numai la atitudinea de întrebuinţare a lucrurilor, de satisfacere nemijlocită a trebuinţelor elementare : a mînca, a bea şi a procrea.

În general, Feuerbach vede practică doar manifestarea egoismului omenesc, şi de aceea o consideră o atitudine ome-

---

[62] *Împotriva dualismului dintre trup şi suflet, dintre corp şi spirit.* (subl. ns.).
[63] *Feuerbach. Texte filozofice*, p. 225.
[64] *Despre spiritualism şi materialism*, p. 504-505.
[65] Vezi *Esenţa creştinismului*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1951, p. 28.

nească inferioară, neautentică. Atitudinea care corespunde adevăratei esențe a omului este atitudinea teoretică, contemplativă. Cele două atitudini sînt opuse în mod rigid una alteia [67].

Socialul este prezent la Feuerbach doar sub forma relațiilor dintre oameni ca indivizi, sau, în terminologia lui, a relațiilor dintre „eu" și „tu". Acestor relații își datorează existența omul ca om [68]. Idealismul, spune Feuerbach, are dreptate cînd caută originea .ideilor în om, dar greșește cînd o caută într-o ființă izolată, închisă în sine, cînd vrea să le deducă *dintr-un eu fără un tu dat senzorial.* Ideile apar numai din relațiile dintre oameni, numai din conversația unui om cu alt om. Pentru a da naștere omului atît fizic, cît și spiritual, sînt necesari *doi oameni* [69]. Nici o ființă luată izolat, fie om, fie Dumnezeu, nu este ceva desăvîrșit, absolut. Adevărul și desăvîrșirea se află numai în relație [70].

Pe scurt, pentru Feuerbach, societatea nu reprezintă nimic mai mult decît simpla colectivitate, respectiv, pe de o parte, însumarea și cumularea puterilor și însușirilor individuale, iar pe de altă parte completarea reciprocă a indivizilor [71]. Concepția lui Feuerbach despre viața socială este deci mult mai abstractă și mai săracă în conținut decît concepția lui Hegel. Ideea că societatea nu înseamnă nimic mai mult decît suma aritmetică a indivizilor apare la Feuerbach într-o formă frustă, în timp ce la Hegel ea suferă numeroase retușări.

La baza relațiilor dintre oameni se află, după Feuerbach, înclinația firească a unui om față de altul, natura pasională a omului, nevoia de dragoste, de prietenie, de devotament ș.a.m.d. *Expresia fantastică* a acestei înclinații, a acestei trebuințe naturale de asociere și de sprijin reciproc este religia, în timp ce *satisfacerea ei efectivă* are loc numai în cadrul statului. Statul este expresia supremă a forței colective a omului, manifestarea esenței omului ca gen [72].

Feuerbach recunoaște, într-o anumită măsură, și faptul că omul are o istorie. Omul apărut nemijlocit din natură, spune el, n-a fost decît o ființă naturală și nu o ființă umană, prin urmare omul este produsul culturii, al istoriei. Dezvoltarea culturii, istoria omenirii, se reduce însă la Feuerbach, ca și la filozofii iluminiști, la schimbările produse în conștiința oamenilor, mai ales în

---

[67] *Ibidem*, cap. XII.
[68] *Ibidem*, p. 126.
[69] *Principiile filozofiei viitorului*, p. 190.
[70] *Ibidem*, p. 204.
[71] *Ibidem*, p. 203.
[72] *Necesitatea unei reforme a filozofiei*, p. 111.

Scanned with OKEN Scanner

conștiința religioasă. „Perioadele omenirii se deosebesc unele de altele numai prin schimbările care au loc în sînul religiei“ [73]. Rolul deosebit pe care îl are religia în istorie se explică prin faptul că ea reprezintă manifestarea aspirațiilor celor mai profunde, *expresia fantastică a conștiinței de sine a omului.* Religia are o semnificație „practică“, existențială, și nu una pur teoretică : *esența religiei este „inima“, ființa pasională a omului, nu „capul“.* Cînd se schimbă concepția religioasă a omului, înseamnă că se schimbă omul însuși și, implicit, relațiile dintre oameni, societatea.

În concluzie se poate spune că Feuerbach face un pas înainte față de Hegel, în măsura în care, în locul gîndirii pure și al concepțiilor speculative, el pune realitatea — natura și omul — *ca obiect al simțurilor și răstoarnă raportul dintre existența senzibilă și gîndire* din punct de vedere ontologic, postulînd primordialitatea celei dintîi față de cea din urmă. Feuerbach a vrut să facă din *omul real,* viu, dotat nu numai cu gîndire sau spirit, ci și cu trup, cu simțuri, cu pasiuni, cu „inimă“, cum spune el, *subiectul și obiectul unic al filozofiei.* Totodată însă Feuerbach face un pas înapoi față de Hegel, îi este inferior în ceea ce privește situarea omului într-un ansamblu concret de raporturi sociale și în înțelegerea istoriei ca rezultat al muncii.

Feuerbach se cramponează din răsputeri de natură și de om, spune Engels, dar el nu este în stare să ne spună ceva precis nici despre natura reală și nici despre omul real ; el nu a găsit calea de ieșire din domeniul abstracțiilor, atît de urîte chiar de el, spre realitatea vie [74]

Feuerbach are, desigur, meritul de a fi apropiat critica idealismului și a religiei de cerințele dezvoltării sociale, văzînd în sistemul lui Hegel și în filozofia speculativă, în general, un obstacol spiritual în calea progresului. El a cerut chiar ca politica să ia locul atît al religiei, cît și al filozofiei. Dar Feuerbach nu a reușit pînă la urmă să se debaraseze de punctul de vedere al filozofiei speculative, adică de o atitudine pur teoretică și de o perspectivă general-umană, pentru a se angaja efectiv pe calea politicii, a activității revoluționare. Politica a rămas de fapt pentru el o barieră de netrecut [75].

Pe scurt, neajunsul principal al materialismului lui Feuerbach constă în *caracterul lui contemplativ,* adică în faptul că el îl privește pe om numai ca obiect al contemplației, al intuiției

---

[73] *Ibidem,* p. 108.
[74] *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane,* p. 417.
[75] *Ibidem,* p. 413.

Scanned with Scanner

sensibile, şi nu ca „activitate vie, sensibilă", ca subiect al practicii. Din acest motiv, Feuerbach nu a putut să înlăture concepţia idealistă despre istorie, lucru pe care l-au subliniat Marx şi Engels, scrlind că, în măsura în care Feuerbach este materialist, istoria nu există pentru el, iar în măsura în care se ocupă de istorie, el nu este materialist [70].

În concluzie, de la Kant la Feuerbach, filozofia clasică germană a evoluat de la un punct de vedere extrem de abstract şi idealist cu privire la om la unul mai concret şi mai realist, dar nu a reuşit să depăşească punctul de vedere al omului în general, nici să-l situeze pe om în condiţiile lui de viaţă reale. Această sarcină a fost rezolvată de filozofia marxistă, iar în rezolvarea ei un rol esenţial l-a jucat considerarea omului şi a vieţii sociale din perspectiva deschisă de economia politică.

b) *Economia politică burgheză clasică*

Filozofia marxistă în ansamblu, dar mai ales concepţia marxistă despre viaţa socială, datorează foarte mult economiei politice, ştiinţă al cărei obiect îl constituie unul dintre factorii esenţiali ai existenţei şi evoluţiei omului. Studiul aprofundat şi sistematic al fenomenelor economice, descoperirea legilor obiective care stau la baza activităţii economice a omului constituie sursa şi temeiul unor importante principii şi categorii ale materialismului istoric. Concepţia marxistă despre rolul muncii în istoria omenirii, noţiunile de formaţiune social-economică, mod de producţie, clasă socială etc. se întemeiază în mod nemijlocit pe cunoaşterea ştiinţifică a fenomenelor economice. Primii paşi pe această cale au fost făcuţi de clasicii economiei politice burgheze: W. Petty, A. Smith şi D. Ricardo. În continuare, meritele acestor oameni de ştiinţă şi importanţa economiei politice în general vor fi considerate numai în raport cu apariţia *filozofiei* marxiste.

Ceea ce face din clasicii economiei politice burgheze precursori de seamă ai filozofiei marxiste este înainte de toate faptul că *ei au considerat societatea din unghiul de vedere al producţiei materiale*, urmărind să descopere *legile obiective* inerente acesteia. Adoptînd acest unghi de vedere de o importanţă fundamentală, ei ajung să înţeleagă că societatea este *un tot unitar*, la baza căruia se află *diviziunea socială a muncii*. Bineînţeles că gînditorii menţionaţi se referă la societate numai ca organism productiv, ca o

Scanned with OKEI Scanner

Primul care formulează această idee este A. Smith.

cepe societatea în ansamblu ca o întreprindere în cadrul căreia are loc o diviziune a muncii cu scopul obținerii unei productivități cît mai mari. Pornind de la această idee, încă destul de abstractă la gînditorii menționați, dezvoltînd-o și îmbogățind-o prin studii și reflecții proprii, fondatorii filozofiei marxiste au depășit concepția falsă, existentă și la Feuerbach, potrivit căreia societatea este o simplă sumă, un agregat de indivizi. Rezolvarea corectă a raportului dintre individ și societate a fost condiționată în primul rînd de înțelegerea societății ca o totalitate de producători, ca „organism" productiv. În afară de aceasta însă, Marx și Engels au extins ideea de totalitate asupra întregului corp social dintr-o perioadă dată, prin crearea noțiunii de *formațiune social-economică.*

O altă idee importantă, legată dealtfel de cea dinainte, pe care au elaborat-o clasicii economiei politice premarxiste, privește *legile obiective* ale producției, ale activității economice. De fapt, primii care au vorbit despre „legi naturale" în legătură cu fenomenele economice au fost fiziocrații. Prin termenul „natural", ei au vrut să sublinieze caracterul obiectiv, independent de voința oamenilor și a statului, a acestor legi[7]. W. Petty, A. Smith și D. Ricardo au descoperit sau au contribuit la descoperirea unora dintre legile de bază ale producției capitaliste, ca, de exemplu, legea valorii sau legea tendinței de scădere a ratei profitului. În acest fel, ideea că viața socială se bazează și ea pe o anumită legitate, idee care apare și la Hegel și la alți filozofi, începe să capete un caracter mai precis și un conținut științific. Punînd în evidență legi specifice vieții sociale, clasicii economiei politice burgheze au contribuit de asemenea la înțelegerea mai corectă și mai profundă a raporturilor dintre societate și natură, la precizarea, pe de o parte, a unității și, pe de altă parte, a deosebirii calitative dintre cele două domenii importante ale existenței.

Importanța istorică a economiei politice poate fi înțeleasă cum trebuie dacă ținem seama de faptul că intuiția justă a materialiștilor premarxiști, corespunzător căreia și fenomenele sociale sînt guvernate de legi materiale, se concretiza în ideea falsă că aceleași legi *fizice* stau atît la baza fenomenelor sociale, cît și a fenomenale vieții sociale, dar numai ca legi ale rațiunii sau ca legi

---

[7] Vezi *Istoria doctrinelor economice*, București, Editura didactică și pedagogică, 1962, p. 28.

morale. Economiştii burghezi au arătat nu numai că fenomenele sociale, în aparenţă întîmplătoare, sînt guvernate de legi, ci şi că aceste legi sînt *materiale* şi totodată nu sînt legi *fizice* (naturale). Este adevărat că ei folosesc, cum au făcut şi fiziocraţii, expresia de legi „naturale" pentru a desemna legile fenomenelor economice, dar tot în sensul de legi obiective, corespunzătoare *naturii* fenomenelor respective.

Hegel este unul dintre primii filozofi care a sesizat însemnătatea economiei politice şi din acest punct de vedere. El a descoperit că în domeniul activităţii economice „elementul necesar este obiectul economiei politice, o ştiinţă care cinsteşte gîndul, întrucît în masa fenomenelor accidentale ea descoperă legile" [78]

Clasicii economiei politice burgheze au făcut şi prima încercare de a studia *anatomia economică a claselor sociale* din orînduirea capitalistă, fiind astfel, alături de istoricii francezi din perioada Restauraţiei, precursorii marxismului şi în elaborarea noţiunii de *clasă socială*, care are un rol esenţial în determinarea omului real, concret, în precizarea adevăratului subiect al istoriei şi a adevăratului purtător al progresului social. Desigur că D. Ricardo, căruia îi revine meritul principal în această privinţă, nu a reuşit să descopere cauzele economice profunde ale existenţei diferitelor clase în societatea capitalistă. El le deosebeşte după venit: *moşierii*, care trăiesc din *rentă*, *capitaliştii*, care trăiesc din *profit*, şi *muncitorii*, care trăiesc din *salariu*. Prin urmare, reprezentanţii economiei politice burgheze clasice nu s-au menţinut totdeauna pe punctul de vedere esenţial, acela al *producţiei* în explicarea categoriilor economice, substituindu-i adesea punctul de vedere superficial şi fals al *circulaţiei*. Acest punct de vedere corespunde aparenţelor şi, respectiv, conştiinţei comune sau economiei politice vulgare.

Printre neajunsurile esenţiale ale concepţiei reprezentanţilor economiei politice burgheze clasice se numără de asemenea *reificarea* relaţiilor economice capitaliste şi, implicit, *eternizarea lor*. Pentru ei, categoriile marfă, capital, bani etc. exprimă raporturi între *lucruri* şi nu între *oameni*. În concepţia lor, esenţa capitalului, de exemplu, rezidă în materii prime, unelte, maşini luate ca atare şi nu în proprietatea capitalistă asupra mijloacelor de producţie, în relaţiile de producţie proprii orînduirii capitaliste. Criticînd acest punct de vedere, Marx a demonstrat că un lucru, o unealtă, un mijloc de producţie, în general, *devine* capital numai atunci cînd este însuşit de un individ sau un grup social, cînd devine proprietate particulară. O maşină de filat bumbac luată ca

---

[78] G. W. F. Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, p. 221.

Scanned with OKEN Scanner

relații sociale de producție. „*Capitalul* este și el o relație socială de producție. El este o *relație de producție burgheză*, o relație de producție a societății burgheze" [7]. Capitalul este o relație între cel ce posedă mijloace de producție și cel ce nu posedă decît forță de muncă și este obligat s-o vîndă pentru a putea trăi. În această situație, munca *acumulată* produce prin intermediul muncii *vii* o valoare suplimentară, adică tocmai *profitul* capitalistului.

Dezvăluirea esenței adevărate a categoriilor economice face posibilă sau, poate mai degrabă, coincide cu înțelegerea caracterului lor *istoric*. Reprezentanții economiei politice burgheze clasice considerau că modul de producție capitalist corespunde naturii umane și de aceea legile și categoriile lui sînt invariabile, eterne. Economia politică burgheză, scrie Marx, „consideră că orînduirea capitalistă este forma absolută și ultimă a producției sociale și nu o treaptă trecătoare a procesului istoric de dezvoltare" [8].

Economiștii burghezi considerau modurile de producție sclavagist și feudal ca inumane și artificiale. Numai modul de producție capitalist, după părerea lor, are un caracter natural și rațional. Marx a demonstrat că această iluzie se datorește poziției lor sociale de clasă. Apariția economiei politice burgheze clasice a avut loc în condițiile dezvoltării capitalismului ; reprezentanții ei sînt apărători ai modului de producție capitalist și adversari ai feudalismului, ceea ce explică în ultimă instanță atît meritele lor, cît și erorile, limitele sau iluziile inerente gîndirii lor.

Sub influența fără îndoială și a filozofiei clasice germane, dar mai ales sub influența luptei de clasă a proletariatului, Marx a căutat și a descoperit cauzele și condițiile profunde care au stat la baza instaurării modului de producție capitalist, precum și acelea de care depinde înlăturarea lui. Din punctul de vedere al

pentru totdeauna și ele coincid cu forma lor capitalistă. Din punctul de vedere al marxismului, care se bazează pe ideea de *activitate umană*, condițiile producției sociale sînt *create* și au un caracter

Critica economiei politice burgheze mai prezintă pentru apariția filozofiei marxiste și pentru fundamentarea ei științifică o importanță deosebită și din punctul de vedere al metodei dialec-

---

[7] Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 6, București, Editura politică, 1939, p. 456.

[8] *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1964, p. 20.

Scanned with CamScanner

tice. Una dintre cauzele esențiale ale erorilor și ale contradicțiilor care caracterizează concepțiile clasicilor economiei politice burgheze este *metoda lor generală de gîndire*. Această metodă se bazează pe o înțelegere simplistă, în fond greșită, a raportului dintre real și ideal, dintre realitate și cunoaștere, acesta din urmă fiind conceput ca o copie directă a celei dintîi. Conform acestei metode, a cunoaște înseamnă a descoperi cu ajutorul observației și al analizei logice elementele simple și invariabile din care se compune fenomenul concret.

E limpede că aici avem de-a face cu modul de gîndire pe care Hegel l-a caracterizat drept *metafizic*. În procesul elaborării *Capitalului*, Marx și-a dat seama că înlăturarea erorilor și a contradicțiilor din gîndirea economiștilor clasici burghezi este condiționată, printre altele, de renunțarea la metoda lor de gîndire. Marx a înțeles că a gîndi *logic*, respectiv coerent, consecvent, înseamnă de fapt a *gîndi dialectic*. Așa se explică faptul că interesul său pentru dialectica hegeliană se intensifică odată cu cercetările lui științifice și că mersul gîndirii lui în *Capitalul* se aseamănă, dacă privim lucrurile formal, cu mersul gîndirii lui Hegel în *Știința logicii*.

c) *Socialismul utopic*

Importanța reprezentanților socialismului utopic în legătură cu apariția filozofiei marxiste nu constă, în primul rînd, în conținutul determinat al ideilor care alcătuiesc doctrina lor, ci, pe de o parte, *în unghiul de vedere pe care l-au adoptat față de realitatea umană, în general*, și, pe altă parte, *în atitudinea lor față de societatea capitalistă*.

Punctul de vedere preferat, dacă nu chiar unicul, din care socialiștii utopici priveau lumea omului a fost, ca și la economiști, cel economic, lucru foarte important dacă ținem seama de neajunsul esențial al gîndirii filozofice germane menționat mai sus. Cunoștințele lor teoretice privind economia politică au fost, e drept, destul de sărace ; în schimb însă, ei cunoșteau foarte bine *faptele* caracteristice modului de producție capitalist. De asemenea, ca și economiștii, ei erau conștienți de structura de clasă a societății capitaliste și priveau deosebirile dintre clase din punctul de vedere al factorului economic (al veniturilor, al condițiilor de viață etc.).

Dar, în timp ce Smith sau Ricardo au o atitudine, în fond, *apologetică* față de societatea capitalistă, sînt burghezi și gîndesc cu niște burghezi, adică prin prisma intereselor, a prejudecăților și: a iluziilor burgheziei, socialiștii utopici privesc cu ochi *critici* societatea capitalistă, și, chiar dacă nu sînt toți ostili burgheziei ca atare, cel puțin manifestă o simpatie profundă pentru proletariat, militînd pentru o transformare a societății corespunzătoare intereselor „oamenilor muncii". „Scopul direct al întreprinderii mele — scria Saint-Simon — este de a îmbunătăți cît de mult posibil soarta clasei care n-are alte mijloace de existență decît munca brațelor sale" [81]. Prin urmare, punctul lor de vedere nu este acela al *proprietății* și al *proprietarilor*, ci acela al *muncii* și al *muncitorilor*. Este adevărat că unii dintre ei, de exemplu Saint-Simon, includ în noțiunile de „muncă" și „oameni ai muncii" aproape toate ocupațiile și, respectiv, aproape pe toți membrii societății, inclusiv pe bancheri și pe industriași. Or, tocmai atitudinea critică față de societatea capitalistă și punctul de vedere al muncii și al muncitorului, mai întîi în sensul restrîns, de clasă socială determinată, iar apoi și în sensul larg, filozofic, legat de concepția despre om ca ființă esențial practic-activă, stau la baza dezvoltării de către Marx și Engels atît a economiei politice, cît și a filozofiei.

Folosind terminologia lui Feuerbach, s-ar putea spune că filozofia clasică germană și economia politică clasică engleză reprezintă, ca premise ideologice ale marxismului, mai ales „capul", în timp ce socialismul utopic francez mai ales „inima".

În ceea ce privește contribuția teoretică a socialiștilor utopici la apariția filozofiei marxiste, o atenție deosebită merită ideile lui Saint-Simon cu privire la reorganizarea societății pe baza muncii sau la desființarea statului ca organism politic și critica profundă făcută de Fourier capitalismului. Engels are cuvinte de laudă deosebite pentru cunoștințele enciclopedice ale lui Saint-Simon și pentru capacitatea extraordinară a lui Fourier de a sesiza dialectica inerentă lucrurilor. „Fourier mînuiește dialectica cu aceeași măiestrie ca și contemporanul său Hegel", scria Engels [82].

În concluzie, se poate afirma că rezultatul principal la care au dus cele trei mari curente de gîndire analizate pînă acum sînt ideea de *practică* și *metoda dialectică* de gîndire.

Reprezentanții filozofici clasici germani au meritul principal în elaborarea formelor de bază ale gîndirii dialectice. Acest lucru

---

[81] *Saint-Simon, Fourier, Owen*, în colecția „Texte filozofice", București, Editura Academiei R.P.R., 1957, p. 103.

[82] F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 257.

Scanned with Scanner

ci l-au făcut în strînsă legătură cu evidenţierea activităţii creatoare a omului ca subiect al istoriei, limitîndu-se însă numai la latura sau forma spirituală a acestei activităţi. Dintre toţi, Hegel a obţinut cele mai valoroase rezultate în ambele direcţii şi tot el a reuşit cel mai mult, în comparaţie cu predecesorii sau contemporanii lui, să-l situeze pe om în „lumea lui", adică în cadrul unor raporturi şi condiţii sociale concrete.

Clasicii economiei politice burgheze au meritul de a fi făcut din activitatea economică — cea mai importantă formă de activitate a omului — obiectul gîndirii, al cercetării ştiinţifice, şi de a fi subliniat rolul esenţial al acestei activităţi în viaţa socială.

Socialiştii utopici au formulat cerinţa ca munca să devină principiul organizării sociale.

2. Esenţa revoluţiei înfăptuite de marxism în filozofie

2. 1. Conţinutul şi însemnătatea noţiunii de practică. Materialismul istoric

Noţiunea de *practică** exprimă într-un mod sintetic conţinutul principal al filozofiei marxiste, esenţa materialismului marxist.

Termenul practică este de origine greacă şi a fost folosit de foarte multă vreme atît în limbajul comun, cît şi în cel filozofic. Între sensul marxist al acestui termen şi cel din limbajul cotidian sau din filozofia tradiţională există, bineînţeles, o deosebire esenţială, dar există şi unele elemente comune. Aceasta şi explică faptul că Marx şi Engels au folosit un termen existent şi nu au creat un termen nou, aşa cum au procedat atunci cînd au fost nevoiţi să exprime o noţiune absolut nouă.

În limbajul comun, cuvîntul practică înseamnă fie stăpînirea unui meşteşug pe baza exersării, spre deosebire de cunoaşterea lui doar teoretică din şcoală şi din cărţi, fie caracterul util şi lucrativ al unei cunoştinţe sau conduite umane, spre deosebire de cele gratuite, fie ceva real şi eficace, spre deosebire de ceva doar ideal şi inoperant, ş.a.m.d.

---

* În ultima vreme, cuvîntul „practică" este înlocuit tot mai mult cu cuvîntul „praxis"; preferinţa pentru acest termen din urmă poate fi justificată, după părerea noastră, numai prin dorinţa legitimă de a deosebi accepţia filozofică marxist-leninistă a cuvîntului „practică" de accepţia

Scanned with OKEN Scanner

În filozofia premarxistă, cuvîntul practică era folosit înainte de toate pentru a desemna disciplinele filozofice care nu se refereau la cunoașterea pură, dezinteresată, ci la acțiunea și la viața nemijlocită a omului. Astfel de discipline ale „filozofiei practice" erau politica, dreptul, morala și arta.

Încă din primii ani ai activității sale, sub influența lui Feuerbach, care criticase filozofia speculativă pentru îndepărtarea ei de omul viu și de viața nemijlocită, Marx și-a manifestat dorința de a restabili raportul real dintre termenii menționați, de a pune filozofia în slujba vieții, pe scurt, de a-i da un caracter „practic". Conținutul noțiunii marxiste de practică a fost elaborat în procesul criticii concepțiilor idealiste despre istorie, care vroiau să schimbe lumea exclusiv pe calea gîndirii, a ideilor, așa cum reiese limpede și din scrisoarea lui Hegel către prietenul său Niethammer: „Eu sînt în fiecare zi tot mai convins că *munca teoretică* realizează mai multe lucruri în lume decît *munca practică*, deoarece, *dacă se schimbă reprezentarea despre realitate și aceasta se transformă în mod necesar*" [83]

Totuși, Hegel, după cum s-a arătat, sublinia existența unei baze obiective a activității subiective, spirituale, numai că el înțelegea această bază obiectivă într-un mod idealist. La urmașii lui, „tinerii hegelieni", istoria nu exprimă nici o cerință obiectivă, ci doar forța înnoitoare a spiritului critic; în ultimă instanță, totul depinde, după părerea „tinerilor hegelieni", de critica filozofică, care reprezintă *avangarda dezvoltării conștiinței de sine a omului*. Închipuindu-și că adevăratele cătușe ale oamenilor sînt reprezentările, ideile, noțiunile și, în genere, produsele conștiinței, considerate ca ceva de sine stătător, „tinerii hegelieni" socoteau că „au de luptat numai împotriva acestor iluzii ale conștiinței" [84]

Chiar și Feuerbach, cu toate că, în general, era materialist, condiționa progresul social mai presus de orice de activitatea teoretică, de lupta ideologică, sarcina principală fiind, după părerea lui, aceea de a explica, de a convinge, de a combate prejudecăți, iluzii etc. De fapt tocmai această concepție era cea mai adînc înrădăcinată și mai dăunătoare prejudecată și iluzie. Victimele acestei iluzii au fost aproape toți materialiștii premarxiști.

Această iluzie a fost istoricește condiționată. Premisele obiective ale apariției marxismului sînt, în fond, premisele spulberării acestei iluzii. La baza criticii idealismului și a formulării concepției marxiste despre practică se află descoperirea, în condițiile create de dezvoltarea capitalismului din prima jumătate a secolului al

---

[83] *Apud* Aug. Cornu, *op. cit.*, p. 32 (subl. ns.).

[84] Vezi K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, p. 19-20 (subl.

XIX-lea, a *rolului determinant în istorie al activităţii materiale, adică al producţiei şi al luptei de clasă.* Prin urmare, noţiunea marxistă de practică se defineşte în opoziţie cu activitatea pur spirituală, ideologică, teoretică. Obiectul *practicii* îl constituie nu ideile, reprezentările, iluziile sau prejudecăţile oamenilor, ci *con-*

tivă" sau „activitate umană sensibilă" *(gegenständliche,* respectiv *sinnliche menschliche Tätigkeit).* Aşadar, noţiunea de practică nu include toate formele de activitate omenească, „toate formele de muncă şi de luptă" ale omului, adică inclusiv activitatea ideologică, cum susţin unii marxişti contemporani.

A afirma că practica este o activitate materială, obiectivă, sensibilă etc. nu înseamnă nicidecum a presupune că ea este o activitate *pur corporală* sau doar *latura* obiectivă, sensibilă a activităţii omului, luată *separat* de latura subiectivă, intelectuală.
ar fi aşa, atunci în noţiunea de practică ar putea fi incluse, alături de activitatea omului considerat în totalitatea sa, şi activitatea diferitelor sale organe luate aparte, precum şi toate acţiunile exercitate fie de celelalte fiinţe vii, fie de elementele naturii anorganice asupra obiectelor aflate în jurul lor. Noţiunea de practică s-ar confunda deci cu noţiunea de interacţiune generală.

Activitatea omului, indiferent de formele ei de manifestare, se deosebeşte de activitatea animalelor prin caracterul ei conştient; nici o formă de activitate omenească normală, autentică nu este un proces pur corporal, obiectiv, ci este însoţită de conştiinţa de sine a omului ca subiect al acţiunii, de reprezentarea scopului, a rezultatelor acţiunii, de manifestarea voinţei sale şi de multe alte implicaţii psihologice caracteristice omului. Cum arăta Engels, tot ce face omul trebuie să treacă prin conştiinţa lui [8]

Principiul oricărei activităţi umane, deci şi al practicii, fiind *scopul,* practica poate fi definită ca procesul de realizare, de materializare a unor scopuri. Lumea în care trăieşte omul, a cărei existenţă se datoreşte practicii, este *o lume de scopuri înfăptuite, materializate.*

Fixarea şi realizarea unui scop reprezintă manifestarea creatoare a gîndirii şi a voinţei omului, *obiectivarea* unor gînduri, idei, dorinţe, planuri, proiecţe ş.a.m.d., concepute de om mai mult sau mai puţin creator. Filozofii idealişti, considerînd în mod uni-

[8] F. Engels, *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane,*

Scanned with OKEN Scanner

lateral această latură esențială a practicii și a activității umane, ignorînd baza obiectivă, social-istorică a formării și obiectivării scopurilor, au ajuns la concluzia că istoria, realitatea socială, este în mod absolut univoc afirmarea rațiunii și a voinței omului ; ei identifică deci activitatea omului cu *obiectivarea și înstrăinarea spiritului.*

În realitate, în scopurile urmărite și înfăptuite de oameni prin activitatea lor practică se manifestă nu numai voința lor subiectivă și rațiunea lor creatoare, ci în primul rînd trebuințele lor obiective legate de condițiile social-istorice de viață, normele sociale de conduită (politice, juridice, morale etc.) corespunzătoare acestor condiții ș.a.m.d. Oamenii gîndesc, voiesc și acționează nu ca niște spirite abstracte și pure, ci ca ființe concrete, în care se manifestă unitatea indisolubilă dintre dintre subiectiv obiectiv.

Transformarea, schimbarea efectivă a obiectului este deci un moment, o caracteristică esențială a practicii. În noțiunea marxistă de practică însă nu poate fi inclusă orice activitate transformatoare, cum face, de exemplu, Louis Althusser, unul dintre marxiștii contemporani [86]

În punctul de vedere al lui Althusser sînt implicate, desigur, multe idei valoroase și, în primul rînd, ideea caracterului specific, original, relativ independent, al numeroaselor domenii de activitate a omului. Marxistul francez vrea să sublinieze faptul că politica, știința, filozofia ș.a. se constituie, evoluează și se validează prin metode și procedee de acțiune sui-generis, proprii fiecărui domeniu în parte. Această idee este cît se poate de justificată. Dar Althusser estompează ideea fundamentală a marxismului că practica este *baza reală a tuturor celorlalte activități umane, prin urmare a gîndirii și a vieții sociale în ansamblu.* Numai în această accepție practica ne oferă cheia înțelegerii materialiste a societății omenești

În concepția lui Althusser însă practica înseamnă orice fel de activitate transformatoare, procesul de transformare a oricărui fel de obiect, fie material, fie ideal ; ceea ce are importanță este *actul transformator în sine.* Definiția lui Althusser ar putea să convină unei teorii generale a acțiunii, dar nu filozofiei marxiste.

În legătură cu noțiunea de transformare, folosită în definiția practicii, unii marxiști contemporani consideră necesar să facă precizarea că activitatea omenească poate fi definită ca transformare, în sensul precis de *schimbare a formei* realității. Prin munca lui,

---

[86] L. Althusser, *Sur la dialectique matérialiste*, în „La Pensée", nr. 110, 1963, p. 7-9 ; vezi idem *Citindu-l pe Marx*, Editura politică, 1970, p. 29 și 32.

omul nu poate produce o nouă materie, afirmă, de exemplu, G. Stiehler, ci poate numai să dea materiei *o formă nouă* [57].

Deşi s-ar putea crede că afirmaţia lui Stiehler cuprinde un

a admite că prin activitatea sa practică omul nu modifică decît forma lucrurilor, nu şi materia sau substanţa lor, trebuie să admitem mai întîi că între formă, de o parte, şi materie sau substanţă, de alta, există o *opoziţie absolută* şi, în cele din urmă, că substanţa sau materia este *ceva invariabil*. Or, în lumina dialecticii materialiste şi a ştiinţei contemporane, noţiunea de substanţă nu poate avea decît un sens relativ; ea nu indică o esenţă determinată, absolută, independentă de formele ei de manifestare. Afirmaţia că omul nu poate crea materie, ci numai formă, este adevărată numai în sensul că *omul nu poate crea ceva din nimic*.

O altă determinare esenţială a practicii este *unealta şi tehnica în general*. Pe om îl defineşte capacitatea de a acţiona asupra realităţii obiective cu ajutorul unor elemente ale naturii prelucrate şi adaptate corespunzător scopului urmărit. Munca omenească începe prin confecţionarea uneltelor, ceea ce constituie principiul ei permanent; folosirea şi mai ales confecţionarea uneltelor constituie principala bază obiectivă a dezvoltării gîndirii omului şi chiar o funcţie esenţială a acesteia; în crearea şi folosirea unor unelte tot mai complexe şi mai eficace rezidă pîrghia eliberării omului de sub dominaţia forţelor oarbe ale naturii. Acest lucru l-a remarcat şi Hegel. „Raţiunea este tot atît de *vicleană* pe cît este de *puternică* — scria el. Viclenia ei constă, în genere, în activitatea mijlocitoare, care în timp ce lasă obiectele să acţioneze, potrivit naturii lor proprii, unele asupra altora şi să se uzeze unul pe celălalt, fără ca ea să se amestece în mod nemijlocit în acest proces, îşi înfăptuieşte totuşi numai scopul ei“ [58].

Activitatea practică are un caracter *social-istoric*. Aceasta înseamnă că adevăratul subiect al practicii nu este omul ca individ, ci societatea. Este adevărat că activitatea practică a omenirii luată în ansamblu, activitatea practică a grupurilor sociale, a claselor, presupune activitatea indivizilor care compun societatea sau grupurile. Este adevărat de asemenea că omul acţionează adeseori de unul singur, izolat, ca, de pildă, Robinson Crusoe, şi pare a fi, în

---

[57] G. Stiehler, *Dialektik und praxis*, Berlin, Akademie-Verlag, p. 30-31.

[58] Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, partea I, *Logica*, Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1953, p. 343.

Scanned with OKEN Scanner

calitate de individ, subiectul practicii. În realitate însă individul acționează totdeauna numai ca exponent al societății și al grupului social din care face parte, purtînd pecetea acestora.

Priceperea de a mînui sau de a confecționa unelte, de a efectua un ansamblu de mișcări coordonate în vederea obținerii unui anumit rezultat, gîndirea, limbajul etc., pe care le presupune activitatea individului, presupun, la rîndul lor, societatea din care face parte individul, un anumit nivel de dezvoltare a tehnicii, o experiență socială a muncii ș.a.m.d.[89]

Caracterul *istoric* al practicii este legat în mod indisolubil de caracterul ei social și înseamnă că atît conținutul, cît și formele ei se schimbă fără încetare. *Practica socială reprezintă, așadar, o totalitate de forme diverse și schimbătoare de activitate umană concretă, avînd în comun faptul că prin intermediul lor omul acționează nemijlocit asupra lumii materiale și, folosind o tehnică din ce în ce mai eficace, o transformă corespunzător nevoilor sale*

Conținutul principal al practicii îl constituie *munca*, în sensul de producție materială și *lupta politică revoluționară*.

Pentru a exista, omul trebuie să muncească, *să producă* lucrurile de care depinde existența sa. „Munca utilă", scrie Marx, este „o condiție de existență a omului, independentă de orice formă socială, o necesitate naturală eternă, *care mijlocește schimbul de substanțe* dintre om și natură, adică însăși viața omului"[90]. Prin urmare, semnificația nemijlocită și primordială a muncii este aceea pe care ea o are în viața de toate zilele și în conștiința comună. Această semnificație este cunoscută de foarte mult timp.

lui de natură, a existenței omului ca ființă generică.

materială a tuturor celorlalte activități ale lor"[91]

[90] Cf. K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, p. 577—578.

București, Editura politică, 1966, p. 57.

Punctul cel mai înalt la care s-a ridicat cunoașterea omului înainte de apariția marxismului îl reprezintă materialismul antropologic, bazat pe ideea de *natură umană specifică*. Spre deosebire

„omul-mașină", materialismul antropologic îl consideră pe om o specie a naturii aparte, definită prin calitățile corporale și spirituale pe care ni le relevă contemplația, intuiția sensibilă.

Unul dintre neajunsurile principale ale materialismului antropologic este însă acela că el nu a fost în stare să dezvăluie raportul real dintre *om* și *natură*. Materialismul antropologic nu a înțeles că între omul ca *obiect al contemplației nemijlocite* și omul *primitiv* se interpune întreaga istorie a omenirii, și în primul rînd istoria industriei, a muncii, a activității materiale. Marx a arătat că natura, în sensul strict al cuvîntului, *nu* există nici ca obiect, nici ca subiect al contemplației. „*Simțurile* omului social — scrie Marx — sînt *altele* decît cele ale omului nesocial" ; natura umană a simțurilor se formează numai datorită existenței obiectului *corespunzător*, datorită naturii *umanizate*. Formarea celor cinci simțuri este opera întregii istorii de pînă acum [92].

Istoria industriei și existența ei obiectivă actuală se află într-o conexiune interioară esențială (și nu doar într-o conexiune pur utilitară) cu *întreaga* psihologie a omului. Industria condiționează sau determină nu numai conținutul „conștiinței sensibile" a omului, ci și conștiința lui *abstractă, teoretică*. „Industria este raportul istoric *real* dintre natură, deci *dintre științele naturii*, și om" [93]. Așadar, omul, atît ca subiect al contemplației, al intuiției sensibile, cît și ca subiect al cunoașterii științifice, al gîndirii teoretice, nu aparține naturii, ci istoriei, *este produsul muncii*.

Dar natura nu există nici ca *obiect* al contemplației sau al gîndirii. Referindu-se la Feuerbach, care invoca mereu natura sensibilă ca obiect al științei și al intuiției sensibile, Marx și Engels afirmă că „el nu vede că pînă și obiectele celei mai simple «certitudini senzoriale» îi sînt date numai datorită dezvoltării sociale, datorită industriei și relațiilor comerciale" [94]. Pentru a-și ilustra punctul de vedere, ei arată că cireșul a început să fie cultivat în Europa, datorită comerțului, doar de cîteva secole. Acest pom fructifer a putut deci să devină un obiect al simțurilor, o „certitudine senzorială", numai *datorită* activității practice a omului dintr-o

---

[92] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice*, p. 580—581.
[93] *Ibidem*, p. 582 (subl. ns.).
[94] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, p. 44.

anumită societate și dintr-o anumită perioadă. Prin urmare, lumea sensibilă, natura în care trăiește omul în chip nemijlocit, nu este ceva *„dat de veci"*, *ci rezultatul activității multor generații, „un produs al industriei și al stării societății"* [95]

În concluzie, numai filozofia marxistă concepe în mod corect raportul dintre om și natură. Natura este premisa apariției omului și condiția generală a existenței lui ; natura este „corpul anorganic al omului", una dintre coordonatele permanente ale existenței umane, dar nicidecum baza nemijlocită a acesteia. Baza reală a existenței omului este *natura umanizată*, transformată prin muncă. Raportul dintre om și natură implică *un factor mijlocitor*, iar acesta este munca, *practica social-istorică*.

Odată cu punerea corectă a problemei raportului dintre om și natură pe baza muncii, marxismul a făcut posibilă și punerea corectă a raportului dintre *individ* și *societate*.

Încă din primele lucrări, Marx și Engels au combătut înțelegerea societății ca o simplă sumă de indivizi, proprie atît filozofiei idealiste, cît și materialismului contemplativ sau antropologic. Privind esența omului ca pe o „abstracție inerentă individului izolat", ca pe o „generalitate lăuntrică mută", acest materialism a ajuns în mod necesar la concluzia că societatea este o *„sumă"* de indivizi, uniți numai prin legături naturale și ideologice. „Punctul cel mai înalt la care poate ajunge materialismul contemplativ — scria Marx — este contemplarea individului izolat, în cadrul societății civile" [96] Cu alte cuvinte, Marx arată că materialismul contemplativ nu s-a putut ridica deasupra concepției „atomiste" despre societate, potrivit

Această concepție este superficială și chiar falsă.

---

[95] *Ibidem.*

Vol. 3, București, Editura politică, 1950, p. 7.

Scanned with Scanner

intermediul tehnicii. Deci între relaţiile practice, materiale, dintre oameni, de o parte, şi relaţiile tot materiale, tot practice, dintre om şi natură, de cealaltă parte, există o legătură internă. *Ele constituie*

unitatea lor, Marx şi Engels au folosit termenii de „relaţii de producţie", „forţe de producţie" şi „mod de producţie", înlăturînd noţiunea superficială de „societate civilă".

La o analiză mai profundă, realizată din punctul de vedere al practicii, societatea se dezvăluie deci înainte de toate ca un sistem de relaţii materiale, *ca o structură economică determinată.* Întrucît acest sistem de relaţii este condiţionat de raportarea practic-activă a omului la natură, el nu este invariabil, dat o dată pentru totdeauna. Dimpotrivă, el se dezvoltă fără încetare, trecînd de la o formă la alta [98]. Munca, practica ne oferă, prin urmare, şi cheia înţelegerii *istoriei* omenirii.

Dar nu numai „societatea civilă" reprezintă un sistem de relaţii şi de interdependenţe obiectiv determinat ; structura socială şi politică, clasele şi statul se nasc şi ele din procesul de viaţă materială al oamenilor, dar nu al unor oameni creaţi de propria lor fantezie sau de fantezia filozofilor, ci al oamenilor *„aşa cum sînt în realitate, adică aşa cum acţionează, cum produc bunuri materiale"* [99]. Rădăcinile acestui proces, baza lui obiectivă o constituie diviziunea socială a muncii şi corolarul ei, proprietatea privată. Diviziunea socială a muncii conţine în sine posibilitatea ca „plăcerea şi munca, producţia şi consumaţia" să revină unor indivizi, mai precis unor grupuri sociale diferite. Or, această posibilitate se transformă în realitate odată cu apariţia claselor. La rîndul ei, existenţa claselor presupune interese antagoniste, separarea, ba chiar opoziţia dintre interesul particular, al clasei care trăieşte din exploatarea muncii altora, şi interesul general, al oamenilor muncii, al maselor populare. Rezultatul şi expresia ascuţirii contradicţiilor sociale este statul, forţa politică organizată a clasei exploatatoare [100]

Prin urmare, marxismul a demonstrat, pe de o parte, că „societatea civilă" desemnează o idee falsă, superficială despre societatea omenească şi, pe de altă parte, că raportul dintre stat şi „societatea civilă" a fost înţeles greşit de predecesorii săi, în sensul că a fost

---

[98] K. Marx şi F. Engels, *Ideologia germană*, p. 30 (subl. ns.).
[99] *Ibidem.*
[100] *Ibidem.*

Scanned with CamScanner

răsturnat ; odată cu apariţia marxismului, punctul de vedere politic (ideologic) încetează să fie punctul de vedere privilegiat, dacă nu exclusiv, al filozofiei istoriei.

Abordînd studiul fenomenelor sociale din punctul de vedere al omului ca subiect al practicii, marxismul a reuşit să pună corect şi problema raportului dintre *factorii obiectivi* (existenţa socială) şi *factorii subiectivi* (conştiinţa socială) ai istoriei.

Conştiinţa este un atribut al oamenilor reali, al oamenilor care trăiesc în condiţii determinate şi care gîndesc în raport cu ele. Izvorul ideilor şi al concepţiilor oamenilor, chiar şi al celor mai abstracte, chiar şi al „plăsmuirilor nebuloase", cum se exprimă autorii *Ideologiei germane*, se află *în cele din urmă* în modul de producţie a bunurilor materiale, în condiţiile obiective de viaţă, în raporturile practice dintre om şi natură, precum şi în raporturile practice dintre oameni. „Oamenii sînt producătorii reprezentărilor, ai ideilor lor etc. — scriau Marx şi Engels —, dar este vorba de oamenii reali, activi, aşa cum sînt determinaţi de o anumită dezvoltare a forţelor de producţie şi a relaţiilor corespunzătoare acestei dezvoltări... Conştiinţa *(Das Bewusstsein)* nu poate fi niciodată altceva decît existenţa oglindită în conştiinţă *(das bewusste Sein)*, iar existenţa oamenilor este procesul real al vieţii lor" [101]. Aşadar nu conştiinţa oamenilor le determină existenţa, ci existenţa lor socială le determină conştiinţa [102]

Marxismul nu înseamnă însă afirmarea dependenţei mecanice a conştiinţei sociale de existenţa socială şi, respectiv, negarea rolului creator al gîndirii omului, negarea rolului activ al ideilor în istorie ş.a.m.d. Gîndirea şi conştiinţa omului sînt forţe reale ale istoriei, dar ca însuşiri ale oamenilor reali şi ca funcţii ale vieţii sociale, nu ca principii autonome şi factori primordiali. Între gîndirea omului şi activitatea lui materială, condiţiile lui obiective de viaţă, există un raport de interdependenţă şi de interacţiune, în cadrul căruia cele din urmă au un rol determinant. Fiind determinată de existenţa socială, conştiinţa socială are, totodată, o autonomie relativă faţă de existenţa socială. Această relativă independenţă a conştiinţei sociale constă, pe de o parte, în capacitatea ei de a se dezvolta şi în virtutea unor legi proprii, interne, specifice, din acţiunea cărora decurge continuitatea acestei dezvoltări. Pe de altă parte, această independenţă relativă se manifestă şi prin acţiunea inversă pe care con-

---

[101] *Ibidem*, p. 26-27.

Contribuţii la economiei politice, Bucureşti,

știința socială o exercită asupra existenței sociale, prin rolul ei de cunoaștere și modificare a condițiilor vieții materiale a societății potrivit intereselor și aspirațiilor omului. Această corelație dialectică a existenței sociale cu conștiința socială se manifestă într-o formă superioară în societatea socialistă care pune în valoare, la maximum, rolul factorului subiectiv.

„Existența socială" este, totodată, baza oricărei inițiative istorice, ea determină conținutul real al libertății omului. Prin urmare, și raportul real dintre *necesitate* și *libertate*, ca moment esențial al raportului dintre factorii obiectivi și cei subiectivi, poate fi înțeles și determinat numai pe baza practicii. În afara ei, omul ajunge în mod inevitabil victima unor iluzii și a unor concepții greșite.

În această ordine de idei se impune însă o precizare suplimentară. În societatea bazată pe proprietatea privată, în calea libertății omului se ridică nenumărate obstacole, generate de structura de clasă, de inegalitatea socială, de exploatarea omului de către om etc. și, în ultimă instanță, de faptul că în această societate oamenii sînt dominați de produsul muncii lor, adică de faptul că în ea domnește *înstrăinarea*. „Această fixare a activității sociale, această consolidare a propriului nostru produs într-o forță materială *care ne domină, care scapă controlului nostru, care contravine așteptărilor noastre și zădărnicește planurile noastre*, este *unul din momen-*

alterează, în condițiile istorice date, toate cuceririle muncii creatoare a omului, făcînd ca victoriile acestuia asupra naturii să se întoarcă împotriva lui, să ducă la aservirea omului de către propriile lui produse, în sensul larg al cuvîntului, și la aservirea omului de către om.

În aceeași măsură în care sporește dominația omenirii asupra naturii, sporește și aservirea omului de către propriile sale creații. În condițiile înstrăinării, progresul tehnic, științific, spiritual al omenirii este dobîndit adeseori cu prețul abrutizării, al degenerării fizice și al sărăcirii spirituale a oamenilor. De roadele acestui progres nu se pot bucura din plin masele largi.

Posibilitatea lichidării înstrăinării este condiționată de desființarea proprietății private și de înlăturarea tuturor consecințelor ei economice, sociale, politice și ideologice, iar acest act presupune *activitatea politică revoluționară* a maselor largi.

dezvoltare a [illegible]

mului au ținut seama, totodată, și de rolul esențial al luptei de

---

[1] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, p. 33—34 (subl. ns.).

Scanned with OKEN Scanner

clasă, al activității politice, componentă importantă a practicii și complement necesar al muncii ca principiu motor al istoriei, în anumite perioade de dezvoltare socială. Raporturile dintre om și natură, așa cum s-a arătat, condiționează, dar totodată sînt condiționate de raporturile dintre oameni. În anumite perioade istorice, schimbarea acestora din urmă devine o condiție hotărîtoare a celor dintîi, deci a supunerii naturii de către om. Dar, în societatea împărțită în clase antagoniste, clasele a căror dominație și ale căror privilegii se bazează pe relațiile sociale de producție existente se opun schimbării lor. Această schimbare poate avea loc numai prin lupta politică, prin activitatea revoluționară a maselor.

Combătînd concepția idealistă a tinerilor hegelieni cauzele schimbării societății, Marx și Engels scriau: „*Nu critica, ci revoluția este forța motrice a istoriei, adică răsturnarea practică a relațiilor sociale reale*“ [104]. Iar împotriva materialismului contemplativ, care ținea seama de influența împrejurărilor asupra oamenilor, dar ignora faptul că și oamenii modifică împrejurările, Marx sublinia, în teza a 3-a despre Feuerbach: „Coincidența dintre schimbarea împrejurărilor și schimbarea activității omenești poate fi privită și înțeleasă în mod rațional *numai ca practică revoluționară*“ [105]

Lichidarea proprietății private și înfăptuirea revoluției socialiste reprezintă, după Engels, „saltul din imperiul necesității în imperiul libertății“. Exprimîndu-se astfel, Engels are în vedere tocmai faptul că numai revoluția socialistă poate să creeze condițiile necesare înlăturării înstrăinării și restabilirii dominației omului asupra produsului muncii sale, asupra propriului său destin. Bineînțeles că acest proces se realizează treptat; înstrăinarea nu poate fi lichidată, sub toate formele ei de manifestare, printr-un singur act politic și într-o perioadă scurtă de timp. În lichidarea ei constă însă sensul cel mai profund al revoluției socialiste.

În concluzie, dezvăluind relațiile active ale omului cu natura, marxismul a pus capăt pentru totdeauna speculațiilor în legătură cu esența omului, precum și cultului omului abstract. „Această sumă de forțe de producție și forme de relații sociale, pe care fiecare individ și fiecare generație o găsește ca pe ceva dat, este temelia reală a ceea ce filozofii și-au închipuit a fi substanța și esența omului“ [106].

---

[104] *Ibidem*, p. 38-39 (subl. ns.).
[105] *Ibidem*, p. 5-6 (subl. ns.).

Din cele arătate pînă acum, rezultă că *marxismul reprezintă un nou umanism.* În locul unui umanism pur teoretic, abstract și ineficace, avînd ca principiu omul în general, marxismul a pus un umanism concret, practic, revoluționar. Lăsînd la o parte vorbele frumoase despre libertate și egalitate ca atribute naturale, eterne, inalienabile ale fiecărui om și despre necesitatea ca oamenii să se iubească între ei, deoarece acestea nu i-au făcut pe oameni nici liberi, nici egali și nici nu i-au scăpat de exploatare și de asuprire, marxismul a formulat cerința cunoașterii condițiilor de viață concrete ale oamenilor, a contradicțiilor dintre clase, a dialecticii obiective a dezvoltării sociale și, pe această bază, a trecerii efective, practice pe poziția acelei clase și acelor forțe sociale care, prin însăși situația lor în societate, sînt chemate, ba chiar sînt constrînse de legile istoriei, să lupte împotriva orînduirii sociale existente cu tot ceea ce este inuman în ea, pentru instaurarea unei noi orînduiri, care reprezintă o treaptă superioară de afirmare a umanității.

În societatea capitalistă, purtătorul real al idealurilor umaniste este clasa muncitoare. Prin urmare, a lupta pentru om și omenire înseamnă a lupta pentru clasa muncitoare și, împreună cu ea, pentru societatea socialistă. Comunismul este, în epoca noastră, *umanismul practic.*

Esența umanismului marxist a fost exprimată de Marx limpede și concis în a 11-a teză despre Feuerbach: „Filozofii nu au făcut decît să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă *de a o schimba*". Umanismul marxist implică deci situarea pe pozițiile clasei muncitoare, ale luptei revoluționare împotriva capitalismului. În acest sens se poate spune că marxismul, mai precis filozofia marxistă, este concepția despre lume a clasei muncitoare și se poate vorbi despre *partinitatea* ei.

Departe de a exprima o atitudine subiectivistă în fața realității, partinitatea este consecința inevitabilă a cunoașterii științifice a societății, a dialecticii ei obiective. Filozofia marxistă nu este o teorie ad-hoc, adică o teorie confecționată în așa fel încît să confere intereselor particulare și subiective ale unei anumite clase sociale, respectiv, ale clasei muncitoare, o aparență de raționalitate și de obiectivitate. Cu toate că concluziile practice la care duce filozofia marxistă concordă cu interesele clasei muncitoare, ale maselor largi, cu toate că filozofia marxistă este arma teoretică a proletariatului revoluționar, ea nu pierde prin aceasta nimic din caracterul ei *obiectiv.* Între *partinitate* și *obiectivitate* există în filozofia marxistă o *unitate internă.* Cele două determinări se

Scanned with OKEN Scanner

condiționează reciproc și lăuntric; a fi obiectiv înseamnă neapărat a fi partinic, a recunoaște caracterul inevitabil al revoluției socialiste, a justifica lupta de clasă a proletariatului; de asemenea a fi partinic înseamnă a fi neapărat obiectiv, adică a privi lucrurile realist, cu toată luciditatea, a studia și a prezenta realitatea în semnificația ei proprie, fără omisiuni sau completări premeditate, fără denaturări subiectiviste generate de dorința de a ascunde adevărul, deoarece interesele clasei muncitoare, ale maselor pot fi servite numai prin adevăr și știință. „Partidul — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în raportul prezentat la Congresul X-lea al P.C.R. — este adeptul adevărului obiectiv nemistificat, partizanul înfățișării veridice a realității, atît cu luminile cît și cu umbrele ei“ [107]

Iluziile și mistificarea nu pot decît să dăuneze mișcării muncitorești și construcției socialiste; acest lucru îl demonstrează însăși istoria mișcării muncitorești. Neavînd de apărat privilegii, neavînd de justificat interese contrarii intereselor maselor largi sau cerințelor obiective ale dezvoltării sociale, clasa muncitoare nu are nevoie de mistificarea realității; posedînd în unitatea internațională a muncitorilor, în organizare și în alianța cu ceilalți oameni ai muncii suficientă forță pentru a răsturna burghezia de la putere, clasa muncitoare nu trebuie să caute ajutor sau consolare în misticism, idealism etc. Desigur că și în mișcarea muncitorească, precum și în istoria țărilor socialiste, s-au produs și se mai pot produce greșeli, erori, denaturări, dar cauzele lor principale sînt de ordin subiectiv, au un caracter particular și temporar. Pe măsura maturizării clasei muncitoare, a creșterii forței sale în raport cu aceea a burgheziei, a consolidării victoriilor sale pe tărîmul construirii socialismului, se asigură tot mai mult unitatea principială dintre partinitate și obiectivitate.

2. 2. Dialectica marxistă; opoziția dialecticii marxiste față de dialectica hegeliană

Conținutul principal al filozofiei marxiste și aspectul cel mai important al revoluției înfăptuite de creatorii ei în istoria gîndirii omenești rezidă în concepția despre om, despre viața socială. Prin

treaga filozofie anterioară. Rezolvarea problemelor numeroase și

complexe pe care le pune viața socială era principala condiție „a restabilirii drepturilor" materialismului în filozofie. Cele mari neajunsuri ale vechiului materialism, chiar și în forma lui cea mai dezvoltată pe care i-a dat-o Feuerbach, erau legate de tezele lui cu privire la om și la societatea omenească.

Triumful materialismului, al cunoașterii obiective, împotriva speculațiilor filozofice idealiste mai ales în domeniul istoriei a fost condiționat însă, printre altele, de o metodă de gîndire capabilă să surprindă laturile multiple și contradictorii ale fenomenului social în unitatea lor internă și în dezvoltarea lor complexă. Această metodă o reprezintă *dialectica*. Gîndirea dialectică a însemnat totodată o condiție *sine qua non* a dezvoltării concepției materialiste despre lume în general, de cînd dezvoltarea vertiginoasă a științelor naturii a scos la iveală, pe de o parte, complexitatea și particularitățile nebănuite ale fenomenelor naturii și, pe de altă parte, complexitatea și particularitățile raportului dintre obiect și subiect în procesul cunoașterii acestor fenomene. In fața descoperirilor științei moderne, vechiul materialism, cu tendința lui de absolutizare a modelului mecanicist, cu concepția lui statică sau cel mult vulgar-evoluționistă despre univers și cu teoria lui simplistă despre reflectare ca esență a procesului cunoașterii, era sortit eșecului. Aceste neajunsuri ale materialismului premarxist se explică prin faptul că adepții lui căutau să-și extragă principiile și metodele de gîndire cu precădere din științele naturii, care o perioadă îndelungată de timp au fost reprezentate aproape exclusiv de mecanica corpurilor solide.

Incompatibilitatea materialismului mecanicist și metafizic cu fenomenele naturii luate în totalitatea lor a început să se manifeste încă de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Pe aceasta s-au întemeiat criticile ce i s-au făcut de către reprezentanții idealismului german și de alți gînditori. Kant, de pildă, susținea pe bună dreptate că niciodată nu se va găsi un Newton al firului de iarbă, cu alte cuvinte, niciodată nu va putea fi explicată creșterea unui fir de iarbă cu ajutorul principiilor mecanicii [103]. Goethe a invocat și el împotriva materialismului mecanicist și metafizic caracterul dialectic al naturii și îndeosebi al fenomenelor biologice.

Spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea, știința în ansamblul ei a început să se îndepărteze tot mai mult de mecanicism și de metafizică. Kant și Laplace au introdus ideea de evoluție în cosmologie, Lyell a pus-o la baza geologici, iar E. Darwin (bunicul lui Ch. Darwin), J.-B. Lamarck,

---

[103] Immanuel Kant, *Critica puterii de judecată*, trad. în l. franceză de vol. II, p. 77.

Scanned with OKEN Scanner

H. Wallace ş.a. au folosit-o cu succes, înainte de apariţia operei fundamentale a lui Ch. Darwin, în interpretarea unor fenomene biologice. Apar şi se dezvoltă o serie de ştiinţe noi ca paleontologia, anatomia comparată, embriologia şi fiziologia, care scot la iveală fapte importante în favoarea evoluţionismului şi a ideilor privitoare la unitatea internă a naturii vii. Toate aceste idei şi date noi furnizate de ştiinţele naturii au contribuit la discreditarea nu numai a teoriilor mecaniciste şi fixiste, ci şi a gîndirii specu-

De-a lungul secolului al XIX-lea, mecanicismul şi fixismul, gîndirea speculativă continuă să fie subminate de dezvoltarea în continuare a ştiinţelor biologice, precum şi de dezvoltarea celorlalte ştiinţe ale naturii. În biologie, evenimentele cele mai importante sînt: 1) *descoperirea celulei*, datorită lucrărilor lui Schleiden, Schwann şi Purchinje, cu ajutorul căreia a putut fi pusă în evidenţă unitatea structurală a naturii vii şi baza dezvoltării organelor şi organismelor individuale, şi 2) *apariţia lucrării lui Darwin Originea speciilor* (1859), care deschide o nouă epocă în istoria biologiei. Importanţa teoriei lui Darwin pentru concepţia materialistă despre lume poate fi apreciată şi după amploarea şi violenţa atacurilor îndreptate împotriva ei de apărătorii religiei şi ai idealismului. Pînă la Darwin, natura vie a fost unul dintre cele mai însemnate puncte de sprijin ale spiritualismului. Pe de altă parte însă, ideile şi faptele puse în lumină de Darwin şi de continuatorii lui demonstrau şi mai convingător insuficienţele gîndirii metafizice sub toate formele ei.

În aceeaşi perioadă de timp se dezvoltă rapid şi chimia, fizica şi matematica. Sinteza ureii, realizată de Wöhler în 1828, a însemnat mai întîi inaugurarea unei noi etape, deosebit de însemnate, în istoria chimiei, caracterizată prin sinteza substanţelor organice, iar apoi o lovitură puternică dată vitalismului, respectiv

Mecanicismul întîmpină dificultăţi tot mai mari, în pofida prestigiului pe care îl mai are, în interpretarea teoretică a feno-

de

În ceea ce privește fizica, printre ramurile ei mai vechi sau mai noi care se află în plin avînt, se numără optica, electromagnetica și termodinamica. Robert Mayer, James Joule și Hermann Helmholtz au pus la punct principiul conservării energiei, demonstrînd astfel unitatea internă a diferitelor forme de energie, precum și posibilitatea transformării lor reciproce în condiții determinate. Acest principiu este considerat de Engels, pe bună dreptate, drept una dintre cele mai răsunătoare victorii ale gîndirii materialist-dialectice din domeniul științelor naturii anorganice. Sadi Carnot a pus bazele termodinamicii ; Michael Faraday a descoperit inducția electromagnetică și a elaborat noțiunea de cîmp, care a avut un rol uriaș în dezvoltarea fizicii moderne și în înlăturarea mecanicismului ; James Maxwell a elaborat ecuațiile electrodinamicii și a creat teoria electromagnetică a luminii. Numeroase alte descoperiri importante în domeniul fizicii au pregătit criza mecanicismului, care va izbucni cu toată puterea spre sfîrșitul secolului, dar ale cărei simptome se manifestă din ce în ce mai intens pe aproape tot parcursul lui.

gici empiriste, ale „realismului naiv", solidar cu vechiul materialism. În această privință, un rol important l-au avut și numeroasele descoperiri făcute în domeniul matematicii, și, în primul rînd, crearea geometriilor neeuclidiene de către Lobacevski, Bolyai, Gauss, Riemann.

Dezvoltarea tumultuoasă a științei, prezentată în mod sumar mai sus, nu numai că era favorabilă, dar chiar impunea elaborarea unei concepții materialist-dialectice despre lume. Totuși, ar fi simplist să ne închipuim că filozofia marxistă, în calitate de concepție despre lume în general, a fost o consecință automată a dezvoltării științei din secolul al XIX-lea. Pentru a înțelege rolul pe care l-a avut geniul personal al lui Marx și Engels în această privință, trebuie să avem în vedere faptul că în opinia dominantă a timpului era adînc înrădăcinată ideea că materialismul este indisociabil de mecanicism și de metafizică. Mult timp după apariția marxismului, materialismul era încă definit ca doctrina potrivit căreia în lume totul se produce datorită unor cauze și legi mecanice [103], Mai există și astăzi oameni de știință și chiar filozofi de prestigiu care consideră că nu numai materialismul, dar chiar cunoașterea științifică în general constă în înțelegerea mecanicistă a fenomenelor. Pe de altă parte, nu trebuie să se piardă

[103] Vezi F. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, 11. Auflage, Stuttgart — Berlin, 1904, p. IV.

Scanned with OKEN Scanner

din vedere faptul că dialectica s-a dezvoltat de la Platon încoace mai ales în cadrul idealismului, ceea ce a dat naştere părerii greşite că ea este legată în mod absolut de această orientare filozofică şi de gîndirea speculativă. Dialectica hegeliană nu a făcut decît să întărească şi mai mult această părere. Printre savanţii din secolul trecut, prestigiul lui Kant, „maestrul disocierilor", al „intelectului reflexiv", era incomparabil mai mare decît acela al lui Hegel; în timp ce primul era considerat un reprezentant al cunoaşterii pozitive şi un adversar implacabil al filozofiei speculative, cel de-al doilea apărea în ochii majorităţii oamenilor de ştiinţă ca unul dintre gînditorii ale căror concepţii fac, cum se exprimă Engels, să ţi se ridice părul măciucă în cap [110]. Caracterul abstract şi artificial al sistemului lui Hegel justifică în mare măsură această atitudine faţă de el şi faţă de metoda prin care a fost construit. În afară de aceasta, succesul kantianismului se explică şi prin faptul că a afirmat cu tărie rolul experienţei în cunoaşterea ştiinţelor şi a pus în evidenţă totodată activitatea raţională constructivă prin care se constituie obiectele ştiinţei.

Aşa se face că, deşi dezvoltarea ştiinţelor naturii avea loc într-un sens favorabil dialecticii, naturaliştii erau departe de a observa şi recunoaşte acest lucru. Ei se străduiau cu încăpăţînare să aplice pretutindeni modelul mecanicist şi categoriile rigide ale metafizicii, complicînd în mod artificial şi inutil ipotezele sau îngrămădind contradicţii logice peste contradicţii logice. Pentru a da dialecticii hegeliene o formă corespunzătoare nevoilor acestor ştiinţe, ea a trebuit să fie supusă unor transformări radicale. Dar, dată fiind unitatea dintre metodă şi sistem în filozofia lui Hegel, acest lucru nu era aşa de simplu cum s-ar putea crede. Pînă la Marx şi Engels, nimănui nu i-a trecut prin cap că metoda lui Hegel ar putea fi desprinsă de sistemul lui, că ea ar putea exista într-o formă independentă de acest sistem, în sfîrşit, că ea ar putea fi transformată într-un instrument al cunoaşterii ştiinţifice. Chiar şi în zilele noastre, cînd unii dintre cei mai autorizaţi reprezentanţi ai filozofiei ştiinţei revendică termenul de dialectică pentru a caracteriza structura cunoaşterii şi implicit a obiectului ei*, mai există gînditori care nu admit posibilitatea unei sinteze legitime şi viabile între *materialism* şi *dialectică* [111].

---

[110] F. Engels, *Vechea prefaţă la Anti-Dühring*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Editura politică, 1958, p. 353.

* Este vorba de savanţi şi filozofi remarcabili, ca F. Gonseth, G. Bachelard, P. Piaget, Cl. Lévi-Strauss ş.a.

[111] Vezi E. Brehier, *Les Themes actuels de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1964, p. 62-63.

Explicația acestui fel de a gîndi se află în faptul că atît termenului de materialism, cît și celui de dialectică li se atribuie un sens perimat, propriu materialismului și dialecticii premarxiste.

Dialectica marxistă are ca punct de plecare dialectica lui Hegel. Marx și Engels au apreciat la Hegel capacitatea lui de a pune în evidență schimbarea și dezvoltarea în toate domeniile abordate, precum și aptitudinea lui, cu totul excepțională, de a sesiza conținutul și structura complexă a dezvoltării, conexiunile multiple și variate dintre momentele dezvoltării, aspectele ei contradictorii ș.a.m.d. Originalitatea concepției lui Hegel despre dezvoltare și conexiune se manifestă în multiplele categorii folosite numai de el pentru a le defini. În raport cu timpul său, dialectica hegeliană s-a dovedit a fi „cea mai cuprinzătoare, mai bogată în conținut și mai adîncă teorie a dezvoltării“ [112].

Pentru a înțelege pe deplin justețea aprecierii lui Lenin, trebuie să avem în vedere nu numai *Logica* lui Hegel în care dialectica se prezintă într-o formă mai abstractă și mai schematică, ci și alte lucrări ca *Fenomenologia spiritului*, *Principiile filozofiei dreptului* și *Prelegeri de filozofia istoriei*, în care simțul său istoric deosebit și cunoștințele sale enciclopedice l-au determinat adeseori să părăsească schemele abstracte și preconcepute.

Marx și Engels au sesizat și au apreciat de asemenea implicațiile revoluționare ale metodei hegeliene de gîndire, dar pe care Hegel însuși nu le-a dezvoltat.

Laturile și elementele valoroase ale dialecticii hegeliene au fost însă mascate și chiar viciate de o mulțime de neajunsuri grave. Cele mai multe dintre neajunsurile dialecticii hegeliene provin, cum s-a văzut, din faptul că Hegel substituie obiectelor reale determinări abstracte, că el dizolvă realitatea vie în gîndirea speculativă. De aceea subiectul veritabil al dialecticii sale este *conceptul*, principiul ei motor este *contradicția* sau *negația ca moment al gîndirii*, iar conținutul ei se reduce la *trecerea de la o determinare abstractă la alta*. Dialectica hegeliană exprimă înainte de toate mișcarea rațiunii pure, avînd *semnificația unei structuri apriori a devenirii (dezvoltării) existenței*. În concepția lui Hegel, această devenire are un caracter teleologic: etapele și rezultatul ei final sînt dinainte stabilite, există virtual în momen-

[112] V. I. Lenin, *Karl Marx*, în Marx-Engels-marxism, București, tura politică, 1938, p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

tul inițial [113]. De aici rezultă și caracterul de involuție al dezvoltării: progresînd, mișcîndu-se înainte, ideea se adîncește în sine, își explicitează conținutul și se întoarce la punctul din care a plecat. Dezvoltarea se desfășoară în cerc. Din cauză că, după Hegel, dialectica este inerentă numai conceptului, în natură nu există dezvoltare, ci numai repetarea la infinit a formelor existente, iar în istorie se dezvoltă de fapt doar conștiința de sine. Negația, suprimarea și depășirea se efectuează doar în conștiință, lăsînd realitatea obiectivă neschimbată [114].

filozofia marxistă, aceste neajunsuri au fost înlăturate, în primul rînd, prin faptul că *baza dialecticii o constituie realobiectivă, existența sensibilă și activitatea sensibilă a omului.* Această deosebire esențială dintre dialectica hegeliană și dialectica marxistă este subliniată de Marx astfel: „Metoda mea dialectică este — în ceea ce privește baza ei — nu numai diferită de cea a lui Hegel, ci este exact opusul ei. Pentru Hegel, procesul gîndirii, pe care sub denumirea de idee, el îl transformă într-un subiect de sine stătător, este demiurgul realului, care nu constituie decît forma de manifestare exterioară a acestuia. La mine, dimpotrivă, *idealul nu este nimic altceva decît materialul transpus și prelucrat în capul omului*" [115]

După cum se vede, esența *materialismului dialectic marxist* constă într-o anumită înțelegere a raportului dintre *real* (existență) și *ideal* (conștiință), dar nicidecum în reducerea realului la o substanță abstractă, imuabilă. Prin urmare, nu poate exista nici o piedică în calea înțelegerii dialectice a realului, în calea sintezei materialismului cu dialectica, dacă prin dialectică înțelegem, în general, mișcarea prin contradicții, salturi, negații etc., luate ca procese *reale, obiective,* cum face, de exemplu, Marx în *Capitalul,* și nu ca manifestări ale unei rațiuni imanente.

O altă deosebire esențială a dialecticii marxiste față de dialectica hegeliană constă în caracterul *critic* și *revoluționar* al celei dintîi, rezultînd din aplicarea consecventă a categoriilor și principiilor fundamentale ale dialecticii.

Gîndind în limitele impuse de filozofia speculativă, Hegel a fost nevoit să fixeze un termen ultim dezvoltării atît pe plan teo-

litatea rezolvării problemelor sociale în cadrul orînduirii pitaliste..

---

[113] D. D. Roșca, *op. cit.*, p. 92-93.

Scanned with CamScanner

Înlăturarea caracterului dogmatic și apologetic al dialecticii hegeliene de către Marx și Engels a fost favorizată, în parte, de însuși sistemul lui Hegel, care a dezvăluit neajunsurile gîndirii speculative, absolutizîndu-le, iar în parte de dezvoltarea societății, a cunoașterii, și mai ales de situarea creatorilor marxismului pe pozițiile clasei muncitoare. „Pentru filozofia dialectică — scrie Engels — nu există nimic definitiv, sacru; la toate și în toate ea dezvăluie caracterul trecător; în fața ei nu există nimic altceva decît procesul neîntrerupt de apariție și dispariție, de ridicare continuă de la inferior la superior. Ea însăși nu este altceva decît oglindirea acestui proces în creierul care gîndește. Ea are, ce-i drept, și o latură conservatoare: ea recunoaște îndreptățirea anumitor trepte sociale și de cunoaștere pentru epoca și împrejurările respective, dar atît și nimic mai mult. Conservatorismul acestei concepții este relativ, caracterul ei revoluționar este absolut, singurul lucru absolut pe care îl admite“ [116]

[illegible] evoluționiste din istoria științei, inclusiv perioada modernă. În comparație cu ea, toate aceste teorii sînt sărace în conținut, unilaterale și superficiale.

. Superioritatea concepției materialist-dialectice despre dezvoltare se poate aprecia și după faptul că Marx și Engels, bazîndu-se pe ea, au sesizat și au criticat neajunsurile celor mai înaintate teorii evoluționiste ale științelor naturii din timpul lor, cum sînt teoriile lui Ch. Lyell și Ch. Darwin [117].

Superioritatea dialecticii ca teorie a evoluției constă în faptul că înțelege mișcarea ca *automișcare*, respectiv ca manifestare și ca rezultat al contradicțiilor interne, al „luptei contrariilor“; că nu reduce mișcarea, în general, la simpla schimbare cantitativă, ci subliniază corelația internă dintre modificările cantitative și transformarea calitativă a lucrurilor, întreruperea continuității, apariția „saltu rilor“; în sfîrșit, că dezvăluie, cu ajutorul categoriilor de „negație“ și „negarea negației“, mecanismul complex al dezvoltării, al trecerii de la inferior la superior.

Categoriile și principiile dialecticii au o mare însemnătate de asemenea pentru înțelegerea profundă a conexiunilor generale dintre lucruri sau dintre idei. Pentru acest motiv, Engels o numește adeseori „știință a conexiunilor“ [118]. Sub acest aspect, dialec-

---

[116] F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, [illegible]

[117] Cf. F. Engels, *Dialectica naturii*, p. 601—602; *Anti-Dühring*, p. 66—71.

[118] F. Engels, *Dialectica naturii*, p. 325 și [illegible]

Scanned with OKEN Scanner

tica poate fi de mare ajutor în depășirea opozițiilor rigide, a izolării diferitelor momente ale unui conținut dat, pornindu-se de la deosebirea sau opoziția lor reală, dar pierzîndu-se din vedere caracterul relativ al acestora, condiționarea lor reciprocă, întrepătrunderea lor, unitatea lor internă ș.a.m.d. Dialectica este „o cunoaștere vie, multilaterală (implicînd veșnica sporire a aspectelor), plină de o sumedenie de nuanțe în orice mod de abordare a realității, de apropiere de ea (cu un sistem filozofic care se constituie într-un tot, *pornind de la fiecare nuanță)* — iată un conținut nemăsurat de bogat în comparație cu materialismul «metafizic»...“ [19]

Prin urmare, în forma ei marxistă, adică eliberată de artificiile și de dogmatismul gîndirii speculative și avînd ca principiu suprem cunoașterea realității „așa cum este ea“, dialectica reprezintă o teorie generală a dezvoltării și o metodă generală de gîndire nu numai foarte prețioasă, dar chiar indispensabilă pentru cunoașterea reală a lucrurilor în toate domeniile.

Ca metodă generală de gîndire, dialectica însă nu poate servi drept bază de deducții care să ne furnizeze cunoașterea unui obiect particular, independent de cercetarea lui concretă și de folosirea unor metode de cercetare specifice, adecvate obiectului. Rolul dialecticii se poate manifesta numai prin intermediul cercetării concrete și al metodelor particulare, dar în nici un caz independent de ele. Acest rol constă, în esență, în a-l ajuta pe omul de știință mai întîi să folosească în mod corect, corelîndu-le, diferitele metode particulare, iar apoi să interpreteze rezultatele dobîndite, faptele. Dialectica este o metodă a gîndirii vii, creatoare și nu a gîndirii formalizate, algoritmizate; de aceea ea nu poate fi substituită logicii formale.

Însemnătatea dialecticii marxiste ca metodă de gîndire rezultă din faptul că ea însăși nu este decît rezumatul întregii istorii a științei și filozofiei, *suma întregii cunoașteri omenești de pînă acum.*

Dată fiind această bază a dialecticii marxiste, atît propriul ei conținut, cît și conținutul științei umane luate în ansamblu, nu pot avea decît un caracter *relativ.* Ceea ce dealtfel a fost subliniat în mod constant de clasicii marxismului. Pentru Lenin, de exemplu, esența dialecticii, privită din acest punct de vedere, constă în ideea relativității *tuturor* cunoștințelor omenești. Prin esența ei, dialectica marxistă este expresia cea mai înaltă a supleței de gîndire, a elasticității noțiunilor, a simțului nuanțelor

---

[19] V. I. Lenin, *Caiete filozofice,* E.S.P.L.P., 1956, p. 324 (subl. ns.).

etc., dar și forma supremă de manifestare a spiritului critic și autocritic în gîndirea teoretică și în practică. Afirmația lui Engels că pentru filozofia dialectică nu există nimic sacru, definitiv s.a.m.d. privește toate rezultatele activității umane, fie practice, fie teoretice. Desigur că spiritul profund critic care definește dialectica marxistă nu are nimic comun cu nihilismul, cu scepticismul sau cu alte asemenea poziții, în fond superficiale și unilaterale. „Nu negația goală, nu negația fără rost, *nu* negația *sceptică*, oscilarea, îndoiala sînt caracteristice și esențiale în dialectică — *care incontestabil, conține în sine un element de negație și chiar ca cel mai important element* — nu, ci negația ca moment al legăturii ca moment al dezvoltării, menținîndu-se pozitivul, adică fără nici un fel de oscilări, fără nici o eclectică“ [120]

Calitatea de metodă de gîndire a dialecticii implică o teorie a cunoașterii științifice, o gnoseologie. Dacă cunoașterea științifică ar consta în simpla reproducere sau înregistrare a faptelor concrete conform conexiunii lor simultane sau succesive, evoluției lor aparente, cu alte cuvinte dacă știința ar avea ca bază *ceea ce este dat*, dacă ea ar fi o copie a realității imediate, atunci evident nu ar fi nevoie de o metodă specială de gîndire în sensul propriu al termenilor, ci cel mult de niște reguli empirice. Dialectica nu se reduce însă la un ansamblu de reguli empirice și nu este o metodă de descriere a faptelor aparente, ci o metodă de gîndire, deci, cum spune chiar Marx, *o metodă de transpunere și prelucrare a realului pe planul gîndirii*. Or, acest act presupune un proces de construcție teoretică, detașarea de „ceea ce este dat“ și, implicit, corelația dialectică între concret și abstract, istoric și logic, aparență și esență etc. Unul dintre neajunsurile vechiului materialism constă în a nu fi înțeles că obiectul științei este o construcție rațională, care vizează realitatea obiectivă, structura și mișcarea ei internă, dar care nu este o simplă copie abstractă și generală, un rezumat al datelor sensibile nemijlocite.

Principala *nenorocire* (sic!) a materialismului metafizic, arată Lenin, „constă în faptul că nu știe să aplice dialectica la Bildertheorie (teoria reflectării — *n.n.*), la procesul și la dezvoltarea cunoașterii“ [121].

Feuerbach își făcea un merit din faptul că se situa nu pe poziția care *construiește* lumea, ci pe aceea care o consideră ca *dată*. El avea dreptate să respingă construcția hegeliană și, odată cu ea, instrumentul ei, dialectica, întrucît la Hegel era vorba de un demers idealist-speculativ cu pretenții de cunoaștere absolută. Dar

---

[120] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 189 (subl. ns.).
[121] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 324.

Scanned with OKEN Scanner

Feuerbach n-a sesizat „sîmburele raţional" al construcţiei hegeliene, lucru pe care l-a făcut Marx, denunţînd totodată iluzia căreia i-a căzut victimă Hegel [122].

Între *Ştiinţa logicii* şi *Capitalul* există o anumită asemănare, întrucît, la prima vedere, pare că avem de-a face în ambele lucrări cu *construcţii apriori*. Marx însuşi, sublinlind deosebirea dintre metoda de cercetare şi metoda de expunere, arătînd că numai după ce cercetarea şi-a însuşit materialul în amănunt, a analizat formele de dezvoltare şi a descoperit legătura lor internă, deci numai după ce această muncă a fost încheiată poate fi redată în mod corespunzător mişcarea reală, scrie: „Dacă acest lucru reuşeşte şi viaţa materialului îşi găseşte o reflectare ideală, ar putea să pară că avem de-a face cu o construcţie aprioricâ" [123]

Pe de altă parte însă, între cele două lucrări există firește şi o deosebire radicală. Construcţia hegeliană are ca principiu de bază o presupusă dialectică a conceptului, a gîndirii pure, şi este, într-adevăr, o construcţie apriori, în timp ce construcţia marxistă are ca principiu dialectica realului şi este o „reproducere" a acesteia. La Marx, categoriile se înlănţuie şi se mişcă, în aparenţă, prin propria lor forţă, de la sine, dar, în realitate, ele reproduc procese reale şi corelaţiile lor interne. Expunerii teoretice, abstracte i-a precedat un efort colosal de cercetare minuţioasă, multilaterală a materialului empiric, a faptelor. Teoria însă nu a apărut în prelungirea imediată a faptelor, ca o simplă generalizare a ceea ce se consideră a fi esenţial în ele, ci prin *crearea* unui sistem de concepte şi de principii care să facă posibilă interpretarea raţională a faptelor cunoscute şi previziunea unor fapte noi.

2. 3. Raportul dintre filozofia marxistă şi ştiinţele particulare

Transformările profunde pe care le-a suferit filozofia în cadrul marxismului i-au dat caracteristicile unei cunoaşteri obiective, efective a realităţii. Se poate afirma pe această bază că marxismul înseamnă pur şi simplu transformarea filozofiei în ştiinţă? Şi, dacă nu, ce raport există între filozofia marxistă şi ştiinţă?

Distincţia stabilită încă de Platon şi Aristotel între cunoaşterea ştiinţifică, bazată pe experienţă, incompletă, supusă schim-

---

[122] Vezi K. Marx, *Contribuţii la critica economiei politice*, cap. „Metoda economiei politice".

[123] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, p. 27.

bării etc., și cunoașterea filozofică, pur teoretică, demonstrativă, exhaustivă, care merge, chipurile, pînă la esența absolută a lucrurilor, s-a menținut pînă la Fichte și Hegel. Această concepție despre raportul dintre filozofie și științele particulare avea la bază slaba dezvoltare a științelor naturii, imperfecțiunea metodelor acestora, sărăcia rezultatelor lor. Dar așa cum s-a arătat la început, în secolul al XIX-lea situația s-a schimbat foarte mult. Reflectînd această schimbare, Marx și Engels au respins pretențiile filozofiei speculative de a reprezenta cunoașterea absolută, de a fi „știința științelor", întrucît aceste pretenții nu aveau temei, erau irealizabile. Chiar din primii ani ai activității lor, ei s-au pronunțat în favoarea științei, fiind de părere că adevărata cunoaștere a realității începe acolo unde încetează speculația filozofică.

Pentru om nu există o altă cale de cunoaștere a lumii decît aceea urmată de știință, care progresează din aproape în aproape, prin aproximații succesive, corelînd în mod dialectic probele raționale cu cele experimentale. „Un sistem de cunoaștere a naturii și a istoriei atotcuprinzător și încheiat o dată pentru totdeauna — scria Engels vizînd filozofia speculativă — este în contradicție cu legile fundamentale ale gîndirii dialectice ; ceea ce nu exclude nicidecum, ci dimpotrivă, implică faptul că din [illegible] uriași" [124]. Marxismul este deci incompatibil cu filozofia ca știință aparte, situată deasupra științelor particulare, dar, firește, el nu implică negarea filozofiei sub orice formă.

În cadrul marxismului, așa cum arată Engels, filozofia este „suprimată și păstrată în același timp". Ea este „suprimată în formă și păstrată în *conținutul ei real*", ceea ce înseamnă că ea „nu trebuie să se confirme și să se manifeste într-o știință a științelor aparte, ci în științele reale" [125].

Apariția marxismului a însemnat deci o modificare esențială a raporturilor dintre filozofie și știință și, implicit, precizarea obiectului filozofiei. Întrucît diferitele domenii particulare, concrete ale existenței constituie obiectul diverselor științe particulare, *obiectul filozofiei nu poate să-l constituie decît existența în general, sau, cu alte cuvinte, determinările cele mai generale ale existenței.*

Deoarece generalul nu există independent, separat de particular și singular, înseamnă că filozofia ca modalitate de cunoaștere depinde de științele particulare. Noțiunile și tezele filozofiei marxiste se constituie și se justifică numai pe baza datelor științelor parti-

---

[124] F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 26.

[125] *Ibidem*, p. 136.

Scanned with OKEN Scanner

culare şi, în ultimă instanţă, pe baza practicii. *Pentru om şi, respectiv, pentru filozofia marxistă, nu există o altă instanţă de validare a cunoştinţelor decît practica, activitatea materială transformatoare.* Aceasta nu înseamnă însă că filozofia marxistă, în calitate de concepţie generală despre lume, poate să se constituie ca produs spontan al dezvoltării ştiinţei şi, prin urmare, că în cele din urmă ea poate fi redusă pur şi simplu la datele ştiinţei ca atare. Acest lucru ar însemna că filozofia, de fapt, nici nu are dreptul să existe ca un domeniu aparte al cunoaşterii şi al vieţii spirituale. În realitate, filozofia are dreptul la o existenţă autonomă, în primul rînd, pentru că elaborarea unei concepţii generale despre lume presupune analiza critică atît a datelor actuale ale ştiinţei, cît şi a întregii istorii a ştiinţei şi a filozofiei, şi nicidecum o simplă însumare a lor. Cu alte cuvinte, ea presupune o activitate de cercetare şi de reflecţie specială, vastă şi complexă. Şi, în al doilea rînd, pentru că ea implică şi o anumită atitudine faţă de rezultatele dobîndite de ştiinţă şi faţă de ştiinţa însăşi, deci ceva mai mult decît poate conţine ştiinţa.

Filozofia în general, deci şi filozofia marxistă, implică o ierarhizare, o integrare a tuturor valorilor umane, deci şi a valorii pe care o reprezintă ştiinţa. În afară de aceasta, filozofia marxistă este, pe de o parte, o cunoaştere a lumii înconjurătoare şi, pe de altă parte, un mod de a ne raporta la ea, întrucît ea nu numai constată ce există, ci şi apreciază sub raportul valorii, în termenii axiologiei, ceea ce există.

Am arătat mai sus că filozofia marxistă este un umanism, ceea ce înseamnă că ea îl consideră pe om valoarea supremă ; ea reprezintă totodată o anumită concepţie despre ceea ce *trebuie* să fie omul, despre menirea şi sensul vieţii lui. Filozofia marxistă propune omului contemporan un *ideal* de viaţă şi îl mobilizează la înfăptuirea unui program, ţinînd seama de faptul că *realitatea umană*, „lumea omului", cum spunea Marx, depinde de doi factori principali : legile şi condiţiile obiective, de o parte, şi raţiunea şi voinţa umană, de cealaltă. *„Lumea omului" este, în fond, o lume de proiecte înfăptuite.* Cu toate că conceperea şi realizarea unui proiect uman sînt condiţionate de o serie de factori obiectivi, totuşi acest proiect nu se situează pur şi simplu în prelungirea acestor factori. Prin substanţa lui intimă, el reprezintă *o contribuţie originală, creatoare* a subiectului, a raţiunii şi a voinţei omului. Creaţia istorică, luată în ansamblu, poate fi comparată cu creaţia artistică. Istoria este opera omenirii, în care s-a cristalizat şi dialectica ideii, „dinamica

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEI Scanner

visului", nu numai aceea a materiei și a legilor ei. De aceea, în măsura în care omul se ridică deasupra impulsurilor vitale elementare, a vieții instinctive, accede la o viață rațională și caută să dea existenței sale un sens mai înalt, el nu se poate lipsi de filozofie ca *mod de raportare la lumea înconjurătoare, adoptat prin opțiune, prin afirmarea rațiunii și a voinței sale.*

Mai mult decît atît, filozofia marxistă are un rol esențial chiar în cunoașterea științifică, prin *funcția ei teoretică-metodologică.* Oamenii de știință nu se pot lipsi de filozofie. Iar dacă ei nu-și însușesc în mod conștient și metodic o concepție filozofică corespunzătoare nivelului actual de dezvoltare a științei și culturii omenești, atunci ei ajung în mod inevitabil fie sub influența unor concepții învechite, fie sub influența unor concepții filozofice la modă, străine sau chiar ostile științei, fie, în sfîrșit, în mlaștina eclectismului filozofic.

În concluzie, cu toate că este strîns legată de știință, filozofia marxistă nu poate fi absorbită de știință. Ea rămîne un domeniu aparte, relativ independent, al vieții spirituale.

Legătura filozofiei marxiste cu știința și cu practica revoluționară are însă o mare însemnătate, deoarece îi conferă obiectivitate, eficacitate și o ferește de stagnare și de închistare. Datorită acestei legături, filozofia marxistă are *un caracter creator.* Ea este o filozofie deschisă față de noile cuceriri ale științei și practicii, incompatibilă cu dogmatismul în sensul de repetare mecanică a unor formule sau texte, fără a ține seama de datele noi ale cunoașterii și ale experienței umane.

Dacă considerăm marxismul ca o dogmă, afirma Lenin, „îl transformăm în ceva mort, îi răpim sufletul viu, subminăm bazele lui teoretice fundamentale..." Chiar Lenin a dat un exemplu remarcabil de atitudine creatoare față de marxism, implicit față de filozofia marxistă, determinînd prin gîndirea și activitatea lui un moment esențial în dezvoltarea acesteia.

Însușirea filozofiei marxiste de către masele largi, folosirea principiilor ei fundamentale în vederea orientării juste a gîndirii științifice și a activității politice, dezvoltarea ei în raport cu cerințele actuale ale științei și culturii, ale luptei pentru progres constituie o preocupare majoră și constantă a Partidului Comunist

În țara noastră, ca și în lumea întreagă, marxismul, implicit filozofia marxistă, se afirmă ca un factor esențial al dezvoltării sociale, al înfăptuirii idealurilor de dreptate și de progres.

3. Locul și rolul filozofiei marxiste în contextul luptei de idei contemporane

Ficcare concepție sau operă filozofică reprezintă o parte integrantă a unui sistem de valori cultural-ideologice, care, la rîndul lui, se articulează într-o formațiune socială determinată și îndeplinește, direct sau indirect, funcții social-politice precise. Prin însuși modul ei de constituire și de structurare, orice filozofie, așa cum sublinia Marx, stabilește un contact cu toate formele de gîndire și de acțiune ale unei societăți ; „ea intră în *interdependență* cu lumea reală a timpului ei... lăuntric, prin *conținutul* ei... și în exterior, prin *manifestările* ei“[126]. Luarea în considerație a condiționărilor și a funcțiilor social-istorice complexe ale filozofiilor este esențială pentru înțelegerea nu numai a *trecutului* gîndirii filozofice, ci și a specificului dimensiunilor ei *actuale*, pentru desprinderea sensurilor și esenței luptei de idei din filozofia *contemporană*.

3.1. Caracteristicile luptei de idei din filozofia contemporană trebuie căutate înainte de toate în *caracteristicile epocii noastre*. Ineditul gîndirii filozofice a secolului al XX-lea nu constă în peisajul variat pe care-l oferă sistemele filozofice ce ființează și își încrucișează influențele asupra cugetelor oamenilor, asupra modalităților spirituale de raportare la lume a claselor sociale. Ineditul derivă din *problematica pusă de epocă*, din frămîntările, transformările, căutările de sensuri și de valori specifice realității sociale contemporane.

Problematica epocii contemporane își găsește reflectarea atît în filozofia marxistă, cît și în afara ei, constituind „terenul“ pe care se desfășoară dialogul viu al marxiștilor cu gînditorii nemarxiști de toate nuanțele. O analiză multilaterală dezvăluie faptul că problematica omului contemporan sau a științelor contemporane își găsește reflectarea, direct sau indirect, în *toate* curentele filozofice, bineînțeles, în fiecare caz, într-un *anumit* sistem de referință teoretic, și că asistăm în epoca noastră la o primenire a problematicii și o efervescență incontestabilă a ideilor filozofice.

Una dintre principalele caracteristici ale lumii contemporane, *victoria revoluțiilor socialiste și evoluția ascendentă a socialismului în 14 țări ale lumii*, pune în fața gîndirii filozofice noi probleme și constituie totodată o dovadă elocventă a justeței și forței previzionale a filozofiei marxiste. Nici o concepție filozofică n-a căpătat o confirmare de o asemenea amploare și de o asemenea însemnătate istorică. Deschizînd calea rezolvării unor probleme social-umane

---

[126] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. I, p. 107.

Scanned with CamScanner

cardinale (abolirea exploatării omului de către om, a inegalității și asupririi sociale și naționale etc.), statornicirea rînduielilor socialiste pe o însemnată parte a globului în condiții atît de diferite a adus în cîmpul reflexivității filozofice o vastă arie de probleme inedite, pe care clasicii marxism-leninismului nu le puteau prevedea. Asemenea probleme nu pot fi rezolvate prin recurgerea la citate sau prin preluarea unor experiențe, ci reclamă noi generalizări și proiecte filozofice, solicitînd intens activitatea teoretică creatoare a fiecărui partid marxist-leninist.

Probleme noi, specifice, originale aduc în fața gîndirii filozofice și *mișcările democratice de eliberare națională, schimbările de ordin socio-cultural care au loc actualmente în țările capitaliste dezvoltate din punct de vedere industrial* și însăși *modificarea raportului de forțe pe plan internațional* în favoarea forțelor revoluționare și progresiste, care influențează decisiv preocupările și idealurile oamenilor zilelor noastre.

Asupra dezbaterilor filozofice contemporane se răsfrîng de asemenea *problemele novatoare puse de revoluția științifică și tehnică* (cu radicalele ei consecințe social-economice, politice și spirituale) și *de cuceririle artei contemporane* (cu tulburătoarea ei căutare de noi forme expresive ale gîndirii și simțirii umane). Îndeosebi revoluția științifică-tehnică contemporană generează o bogată problematică filozofică privind mecanismele cunoașterii, metodologia cercetării științifice, implicațiile social-umane ale progresului tehnic, raporturile dintre om și mașină, problemele conducerii și organizării proceselor economice-sociale, raportul dintre cultură și civilizație etc.

Perioada istorică pe care o trăim este caracterizată printr-un ritm rapid de dezvoltare, prin noi forme de „manipulare" a cunoștințelor și noi forme de eliberare socială, printr-o problematică specifică a angajării și responsabilității umane, prin căutarea febrilă a unor criterii de fundamentare a alegerilor umane și de întemeiere a idealurilor de acțiune, ceea ce ridică probleme complexe și inedite meditației filozofice, menită prin natura ei să contribuie la cunoașterea și la prospectarea acțiunii sociale, adaptate accelerării dezvoltării istorice și creșterii, adesea într-o manieră derutantă, a situațiilor de decizie.

Nu există concepție filozofică contemporană care, frontal sau tangențial, într-o modalitate sublimată și transfigurată de categorii hiperabstracte, de „logica" internă a discursului filozofic, de filiații de idei și de patos personal, să nu se raporteze într-un fel sau altul la problematica epocii, să nu propună întrebări, concepte, viziuni teoretice și să nu schițeze căi de soluționare a problemelor majore

Scanned with OKEI Scanner

ale contemporaneității. De aceea este necesar să surprindem în cadrul peisajului caleidoscopic al manifestărilor filozofice nemarxiste contemporane, dincolo de o orientare generală lipsită de consistență teoretică și de inevitabilul coeficient de mistificări ideologice, *problematica* filozofică reală a epocii și chiar procedee operatorii sau soluții parțiale care deschid perspective de cercetare.

Am comite o imensă eroare dacă am trata „în bloc" toate curentele filozofice nemarxiste, dacă, în virtutea faptului că ele se dezvoltă în genere în cadrele idealismului, am șterge nuanțele și diferențierile tot mai accentuate dintre ele, aplicîndu-le global calificative de genul : curente „reacționare", „evazioniste", „antimarxiste", „antiumaniste" etc. În existențialism, de pildă, este evidentă deosebirea dintre Heidegger și Jaspers (ultimul situîndu-se în ultimii ani ai vieții pe poziții filozofice mai realiste, umaniste) și cu atît mai mult între Heidegger și Sartre (filozoful francez încearcă în ultimii ani o depășire a propriei concepții existențialiste printr-o raportare la marxism, considerat ca „umanismul epocii noastre"). Apar concepții tensionate de contradicții între intenții și rezultate sau prizoniere ale unor ambiguități originare în tentativa de a scăpa falsei alternative „scientism-antropologism". Nu puține sînt discordanțele și decalajele între coordonatele idealiste ale concepției filozofice și aportul la cercetarea științifică a unor fenomene (B. Russell, R. Carnap, T. de Chardin și G. Berger), de asemenea între concepțiile filozofice de factură neopozitivistă sau existențialistă și poziția progresistă și umanistă față de problemele social-politice ale epocii (J. P. Sartre și B. Russell).

Tabloul pe care îl prezintă filozofia contemporană este extrem de complex și nu poate fi redus la confruntarea marxismului cu cîteva doctrine filozofice extremiste care se situează pe poziții net ostile gîndirii marxiste (cum sînt, de exemplu, neotomismul, o anumită variantă a pragmatismului instrumentalist din S.U.A., la care am adăuga răspîndirea unor idei geopolitice și chiar a unui antiumanism de natură neofascistă). Analiza atentă, nuanțată a gîndirii filozofice din țările capitaliste dezvăluie în opera a numeroși autori, ca un reflex teoretic al contradicțiilor economice și social-politice ale epocii noastre, tendințe contradictorii, aspecte complexe care nu pot fi cuprinse într-o etichetare sau epuizate printr-o clasificare rigid dihotomică. Se constituie forme deschise de propagare a fideismului (neotomismul), concomitent cu apropieri de materialism (fenomenologul M. Farber, neorealistul R. W. Sellars), de raționalism și de umanism (cum o probează evoluția existențialismului lui Sartre de la *L'Etre et le Néant* la *Critique de la raison dialectique*). Sînt utilizate pe scară tot mai largă procedee științifice (logico-

matematice, semiotice, cibernetice) în argumentarea filozofică, dar ele se conjugă frecvent cu tentative de dezumanizare a reflexivității filozofice, de reducere a filozofiei la o *ancilla scientiae* sau cu vagi oscilații între speculativism și misticism la o extremă, scientism, tehnocratism și apolitism la cealaltă. Ar fi deci falsificatoare prezentarea filozofiei din țările capitaliste ștergîndu-se nuanțele, diferențierile și divergențele dintre curente, identificîndu-se gnoseologicul cu ideologicul, aplicîndu-le simplist etichetări și epitete. Dar ar fi tot atît de greșit să se substituie fetișului unității fetișul diversității, să nu se surprindă notele definitorii ale variatelor curente din filozofia nemarxistă „în cadrul general al luptei de idei și de orientări din societatea contemporană“ [127] și, implicit, faptul că esența stadiului actual al dezvoltării gîndirii filozofice rămîne lupta dintre ideologia marxistă și cea burgheză.

Constatăm că, oricît de variate ar fi aceste curente, chiar dacă încearcă să se întemeieze pe „fapte pozitive“ (neopozitivismul), pe „activitatea umană“ (pragmatismul) sau pe trăirile „persoanei concrete“ (existențialismul), ele se dovedesc în egală măsură *precare în formularea unui program pozitiv de rezolvare adecvată a noilor și complexelor probleme pe care le ridică epoca noastră*. Ele recurg sau la scheme teoretice tradiționale, depășite de viață, sau la „soluții“ utopice, în egală măsură inapte să fundamenteze metodologia *cunoașterii* științifice, criteriile de discernămînt *valoric* și idealurile *acțiunii sociale* contemporane. Ele nu au o „statură“ teoretică pe măsura problematicii filozofice complexe a epocii contemporane.

Împrejurările complexe, aspectele noi, adesea surprinzătoare ale epocii contemporane reclamă imperios apelul la filozofia marxistă, care își conturează specificul și superioritatea față de alte curente filozofice cu care intră într-un fertil dialog nu atît prin *ce* studiază, cît prin *cum* studiază, nu numai prin *probleme* (deși materialismul dialectic și istoric pune numeroase probleme noi [illegible] practice — prin însăși existența sa), ci mai ales prin globalitatea *soluțiilor* (articulate dialectic într-o amplă și profundă viziune filozofică). Filozofia marxistă, care își trage continuu seva din viața socială, din cuceririle gîndirii științifice moderne, din datele cele mai semnificative ale practicii umane, este o filozofie atotcuprinzătoare și coerentă, în care rigoarea teoretică se interferează cu o adecvată perspectivă axiologică, o filozofie prin excelență *creatoare*, deschisă la experiență, receptivă față de nou, ancorată militant și prospectiv în realitățile contemporane. Ea oferă sis-

---

[127] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, București, Editura politică, 1963, p. 358.

Scanned with OKEN Scanner

temul de referință teoretic indispensabil sintezelor și proiectelor filozofice pe care le așteaptă contemporaneitatea.

Elaborînd concepțiile lor filozofice, economice și social-politice, Marx și Engels erau adînc ancorați în realitățile social-politice și cultural-ideologice ale timpului lor. Ideea unui adevăr etern, deasupra timpului, le era profund străină. De aceea, cu tot respectul pe care l-au manifestat pentru dialectica hegeliană, ei au ridiculizat pretențiile autorului acesteia de a clădi un sistem absolut, au respins trihotomiile de lemn, toate schemele și construcțiile speculative în care a degenerat măreața idee care „a pus capăt o dată pentru totdeauna concepției despre caracterul definitiv al rezultatelor gîndirii și activității omenești“ [123]

Continuînd și dezvoltînd creator opera lui Marx și Engels, Lenin a protestat nu o dată împotriva tendințelor de a canoniza marxismul, de a-l transforma într-un catalog de formule moarte, ignorînd spiritul viu al marxismului, capacitatea acestuia de a se reînnoi și de a se îmbogăți, adaptîndu-se noilor realități istorice. Comentînd celebra formulă a lui Engels care considera marxismul nu o dogmă, ci o călăuză în acțiune, Lenin arăta că, dacă omitem această caracteristică, „facem ca marxismul să devină unilateral, îl deformăm, îl transformăm în ceva mort, îi răpim sufletul lui viu ; subminăm bazele lui teoretice fundamentale — dialectica, teoria dezvoltării istorice, multilaterale și pline de contradicții —, îi sub-

Dezvoltarea creatoare a operei clasicilor marxism-leninismului în contextul frămîntărilor social-politice, ideologice și științifice din secolul al XX-lea datorită contribuțiilor teoretice ale partidelor comuniste din fiecare țară în parte, conjugată cu victoria definitivă a proiectului marxist fundamental prin statornicirea unor relații socialiste viabile pe a treia parte a globului pămînesc și cu intervenția rodnică a gîndirii marxiste în dezbaterea și elucidarea problemelor filozofice majore ale zilelor noastre, a determinat o sporire considerabilă a influenței filozofiei marxiste. *Creșterea prestigiului filozofiei marxiste* reprezintă unul dintre cele mai însemnate și semnificative fenomene ideologice ale contemporaneității.

Ceea ce caracterizează din această perspectivă atît lumea capitalistă, cît și lumea „a treia“ este *imensul interes manifestat față de socialism, ca realizare concretă și față de marxism ca teorie.* Acest interes exprimă, pe de o parte, aspirațiile maselor spre socialism, dorința lor de a cunoaște realitățile țărilor socialiste și teoria

---

[124] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. 2, p. 339.
[125] V. I. Lenin, *Marx-Engels-marxism*, Editura politică, 1959, p. 253.

care le poate lumina calea spre înfăptuirea unei societăți echitabile, fără exploatare și fără pericolul războaielor distrugătoare, și, pe de altă parte, noua atitudine a unei părți a gînditorilor burghezi, concretizată în încercarea de a înțelege mai lucid schimbările petrecute în societatea contemporană, care confirmă strălucit filozofia marxistă. Asemenea gînditori, așa cum o atestă congresele de filozofie ținute în ultimii ani în Mexic și la Viena sau dezbaterile filozofice prilejuite de congresele de sociologie de la Evian, Roma și Varna, adoptă o poziție polemică mai puțin agresivă și mai respectuoasă față de realitatea socialistă și de teoria marxistă. Se observă totodată prezența mai accentuată a ideilor marxismului în preocupările lor și căutarea unor puncte de contact (venind astfel în întîmpinarea dialogului creator promovat de țările socialiste și gînditorii marxiști), ceea ce a deschis calea spre găsirea unor „puncte de contact" pe plan spiritual-științific a gînditorilor cu orientare marxistă sau nemarxistă împotriva tendințelor extremiste de dreapta, a teoreticienilor politicii imperialiste „de pe poziții de forță", a concepțiilor diversioniste iraționaliste, antiumaniste și reacționare.

Semnificativ este și faptul că tot mai mulți gînditori nemarxiști *acceptă valoarea teoretică, metodologică și practic-politică a filozofiei marxiste*. Filozofi de cele mai diverse orientări recunosc astăzi, adesea chiar disonant cu propria lor orientare, că filozofia marxistă reprezintă una dintre valorile trainice ale culturii moderne. A încetat „complotul tăcerii" în jurul filozofiei marxiste și a bătut mult în retragere tendința de a o prezenta ca doctrină a secolului al XIX-lea transpusă artificial în secolul nostru, impunîndu-se tot mai mult recunoașterea faptului că este o doctrină mereu contemporană sau chiar, cum se exprimă J. P. Sartre în *Critique de la raison dialectique*, că este „filozofia absolută a epocii noastre". Cît de mare este prestigiul și forța de atracție a marxismului, o atestă faptul că o serie de gînditori progresiști contemporani se declară marxiști chiar fără a fi, așa cum este cazul unor promotori ai neoraționalismului dialectic, al unor reprezentanți ai neorealismului sau, pe un alt plan, a unor sociologi ca H. T. Bottomore, P. Baran sau P. Sweezy, care adoptă unele modele teoretice de analiză marxistă și aderă la proiecte socialiste, deși diferite de ale noastre.

În epoca actuală *sporește continuu numărul filozofilor nemarxiști care adoptă și integrează în propria lor concepție teze și principii marxiste*, recunoscînd că marxismul oferă sistemul teoretic indispensabil sintezelor și proiectelor pe care le așteaptă filozofia contemporană. Structuralistul Claude Lévi-Strauss recunoaște că a preluat de la Marx ideea „decodificării" instituțiilor sociale și că întreaga sa concepție despre raportul dintre rațiunea analitică și

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with Scanner

rațiunea dialectică „are punctul de plecare la Marx" [130]. Prin lucrările sale de epistemologie genetică, „Jean Piaget... a găsit pe cale empirică în cercetarea de laborator ...pozițiile fundamentale pe care Marx le-a formulat cu o sută de ani în urmă" [131]. Cunoscutul filozof existențialist Jean-Paul Sartre ajunge recent să mărturisească, printr-o nobilă atitudine autocritică, faptul că, datorită „legăturii cu marxismul", se dezice de concepția despre individ și subiectivitate expusă acum un sfert de veac într-o lucrare care i-a adus notorietate mondială și afirmă textual : „Descoperirea luptei de clasă a fost pentru mine o descoperire reală ; cred totalmente în ea azi în forma pe care a descris-o chiar Marx" [132]. Chiar dacă au unele rezerve critice față de marxism (Piaget rămîne atașat limbajului filozofiei criticiste tradiționale, neacceptînd conceptele „materie" sau „reflectare", Sartre nu acceptă dialectica naturii, iar Lévi-Strauss nu aderă la principiul marxist al istorismului), rămîne plin de semnificații faptul că reprezentanți de seamă ai gîndirii nemarxiste contemporane fac apel la Marx și recunosc valoarea cognitivă și euristică a materialismului dialectic, ceea ce denotă capacitatea sporită a filozofiei marxiste de a influența gîndirea filozofică a contemporaneității.

Mai mult chiar. *Marxismul oferă astăzi de multe ori însuși cadrul teoretic al polemicilor inițiate de nemarxiști cu marxiștii.* Explicarea raportului dintre structura și dinamica proceselor sociale, tății în analiza structurilor, raportarea funcțiilor la structuri și a acestora la acțiunile sociale, dialectica alienării și dezalienării sînt doar cîteva dintre problemele tratate de numeroși gînditori nemarxiști nu numai *în raport* cu marxismul, ci și *în termenii conceptuali* elaborați de acesta. S-au deschis astfel noi posibilități constructive ale dialogului dintre marxiști și nemarxiști, în cadrul căruia, prin forța de neîntrecut a argumentelor și a demonstrațiilor, filozofia marxistă cîștigă mereu bătălii hotărîtoare pe plan ideologic, devenind tot mai mult — pe măsura criticii și depășirii dogmatismului — *veritabila călăuză teoretică-metodologică a cunoașterii științifice și a practicii sociale contemporane.*

La cîștigarea unei asemenea poziții au concurat diverși factori, dintre care nu poate fi omis efortul pentru restabilirea spiritului originar autentic științific și creator al filozofiei marxiste, care a

---

[130] Cl. Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*, București, Editura științifică, 1970, p. 414.

[131] *Genèse et structure*, Paris — La Haye, Ed. Mouton & Co., 1963, p. 9. Aprecierea îi aparține sociologului francez Lucien Goldmann.

[132] Jean-Paul Sartre, interviu acordat revistei britanice „New Left Review", reprodus în „România literară" din 4 martie 1971, p. 20.

fost deformat într-o perioadă prin tendințe de închistare și de dogmatizare. Este un merit istoric al Partidului Comunist Român de a fi promovat și de a promova consecvent în activitatea sa, îndeosebi după Congresul al IX-lea, spiritul creator autentic al filozofiei marxist-leniniste, permanent regenerată prin raportarea la experiențele cruciale ale omenirii și la comandamentele practicii sociale contemporane, pornind de la premisa că fidelitatea față de o asemenea filozofie vie și dinamică nu înseamnă o atitudine osificată în gîndire, aderența la un sistem de adevăruri considerate dogme, ci capacitatea permanentă de a înțelege viața, practica, complexa problematică umană a contemporaneității, în spiritul marxism-leninismului, de „a racorda" teoria potrivit datelor mereu noi ale realității. Numai în felul acesta, fără a se închista, dar și fără a recurge la „împrumuturi" necritice din alte curente filozofice, rămînînd ea însăși, filozofia marxistă se dovedește mereu aptă să dea răspunsurile cele mai adecvate la marile întrebări care răsar din zbuciumul vieții și al creației tehnice, științifice și culturale, să elaboreze perspective creatoare în direcția progresului material și spiritual al lumii moderne.

În confruntarea de idei din lumea contemporană, filozofia marxist-leninistă se dezvoltă și se îmbogățește necontenit, capătă o tot mai mare răspîndire și un prestigiu sporit, angajîndu-se într-un *amplu dialog* cu concepțiile nemarxiste. „Marxism-leninismul — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu în expunerea la adunarea solemnă dedicată semicentenarului P.C.R. — nu a afirmat niciodată că deține monopolul gîndirii sociale; dimpotrivă, el a apărut și s-a dezvoltat în cadrul contactului și al confruntării cu celelalte curente de idei din lume, însușindu-și tot ceea ce a creat mai valoros gîndirea umană de-a lungul istoriei.... Cu atît mai mult în zilele noastre, cînd lumea cunoaște o impresionantă efervescență a gîndirii și a cunoașterii, cînd societatea e dominată de uriașa revoluție a științei și tehnicii, cînd la scara mondială au loc profunde transformări sociale înnoitoare, nu se poate concepe ca marxism-leninismul să se dezvolte izolat, ignorînd ceea ce se petrece în jur. A proceda astfel ar însemna să condamnăm teoria revoluționară a proletariatului la sterilitate, la stagnare și, pînă la urmă, la moarte" [13]. Tocmai în cadrul contactului și al confruntării cu celelalte curente de idei din lume, *în și prin* dialogul continuu cu diversele orientări și concepții nemarxiste, filozofia marxist-leninistă se dezvoltă și se îmbogățește, afirmîndu-și superioritatea în soluționarea problemelor esențiale ale lumii ac-

---

[13] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la adunarea solemnă dedicată sărbătoririi semicentenarului P.C.R.*, Editura politică, 1971, p. 30.

Scanned with OKEN Scanner

tuale. Constituind *o parte integrantă a luptei ideologice* contemporane, avînd un sens activ, militant, dialogul cu concepţiile marxiste presupune, aşa cum subliniază mereu documentele partidului nostru, respectarea principiului obiectivităţii ştiinţifice care se contopeşte total cu principiul inalienabil al partinităţii comuniste în filozofie, recunoaşterea dublei corelaţii a filozofiei cu po-

ca un domeniu al creaţiei valorice ireductibil la funcţionalitatea ideologică, acceptarea distincţiei dintre interpretarea filozofică a teoriilor ştiinţifice şi aceste teorii ca atare, recunoaşterea valorii relative a unor principii operatorii şi metode elaborate în sisteme filozofice nemarxiste, dar integrabile în perspectivă dialectică,

edificarea unor domenii teoretice. Un dialog fertil cu filozofia nemarxistă presupune de asemenea distingerea aspectelor progresive ale acestora de elementele retrograde, reacţionare, ale căror rădăcini sînt de natură socială, ideologică şi gnoseologică. Tocmai de aceea, în cadrul dialogului cu filozofia nemarxistă contemporană, o importanţă deosebită o are *critica marxistă*, care, prin rolul ei social, serveşte interesele imperialismului şi totodată raportarea lucidă şi îndrăzneaţă a construcţiilor filozofice la realităţile sociale contemporane.

Luarea în consideraţie a acestor *cerinţe metodologice*, pe de o parte, şi a *problematicii* majore în jurul căreia se poartă dialogul, pe de altă parte, ne oferă posibilitatea unei înţelegeri adecvate a tabloului filozofic contemporan, a locului şi a rolului deosebit al filozofiei marxiste în lupta ideologică a zilelor noastre.

3. 2. Dacă ne vom referi, spre exemplificare [13], la abordarea filozofică contemporană a problematicii cunoaşterii ştiinţifice, vom

---

[13] În această lecţie nu ne propunem să prezentăm sistematic analizăm critic principalele curente din filozofia nemarxistă contemporană (neopozitivismul, fenomenologia, existenţialismul, structuralismul doctrinar, neotomismul, personalismul, pragmatismul etc.) întrucît acest demers presupune utilizarea riguroasă a unor concepte şi principii care vor fi introduse treptat de abia în cursul lecţiilor ulterioare. Ca atare, vizăm doar trasarea contururilor luptei de idei din filozofia contemporană, şi surprinderea locului eminent al dialecticii materialiste în aceste confruntări, ceea ce va putea oferi *cadrul problematic general* şi *principiile metodologice* de investigare a valorii şi limitelor acestor curente din perspectivă marxistă în contextul tematic al fiecărcia din prelegerile următoare.

Scanned with Scanner

constata că revoluția modernă din științele naturii și din matematică a adus în prim planul gîndirii filozofice materialismul dialectic, i-a confirmat viabilitatea și l-a îmbogățit, impunînd totodată o restructurare a modurilor tradiționale de înțelegere a problemelor epistemologice și metodologice.

Este semnificativ faptul că teoriile cele mai influente azi în gnoseologia burgheză au renunțat la atitudinea ostilă față de marxism pe care o aveau școlile neokantiene, cele neohegeliene sau variantele pragmatismului, căutînd unele ieșiri din contradicțiile la care duce idealismul. Astfel M. Farber, unul dintre reprezentanții principali ai fenomenologiei, a renunțat în lucrările sale din ultimii ani la subiectivismul lui Husserl și a formulat o poziție naturalistă. De asemenea unii reprezentanți ai neorealismului (ca Roy Wood Sellars) caută să se apropie de materialismul dialectic. Fără îndoială, în perioada actuală continuă să exercite o anumită influență asupra oamenilor de știință unele variante extremiste ale *neopozitivismului*, care reduc cunoașterea la o construcție convențională a subiectului, creează artificios antinomii între empiric și teoretic, contestă valoarea cognitivă a conceptelor filozofice (taxate drept „pseudoconcepte") și semnificația autentică a problemelor filozofice ale științei (privite ca „pseudoprobleme"), întreținînd iluzia că analiza logică-sintactică sau semantică a limbajului poate „substitui metodologii filozofice" [135]. Dar chiar în afara marxismului, în opoziție cu mișcarea neopozitivistă, s-a constituit o interpretare raționalistă a cunoașterii științifice moderne, deschisă concomitent spre experiență și spre orizontul metodologiei dialectice, raliind o serie de gînditori remarcabili, ca G. Bachelard, F. Gonseth și J. Piaget. Nucleul actual al acestei orientări îl constituie revista elvețiană „Dialectica", înființată după cel de-al doilea război mondial și condusă de F. Gonseth. În lumea filozofică, această orientare este convențional reunită sub numele generic de *neoraționalism*.

Deși concepțiile epistemologice ale gînditorilor amintiți sînt deosebite în privința programului pozitiv de lucru pe care și-l propun, îi unește aspirația spre o metodologie dialectică a deschiderii spre experiență, conjugată cu reacția netă împotriva variantelor idealismului contemporan care, în domeniul gnoseologiei, contestă valoarea cognitivă a abstracțiilor științifice și promovează empirismul plat, îmbrăcat într-o armură logică-matematică.

---

[135] Ludwig Wittgenstein, „*Philosophical Investigations*", Oxford, Basil Blackwell 1953, p. 91 ; *apud* Harold Morick, *Wittgenstein and the problem of other minds*, New York, McGraw-Hill Book Comp., 1967, p. 11.

Scanned with OKEN Scanner

Opoziția dintre neoraționalism și neopozitivism nu are un caracter secundar, ci privește aspecte fundamentale ale disputelor filozofice contemporane, chiar dacă G. Bachelard, F. Gonseth sau J. Piaget nu au făcut o critică de ansamblu a neopozitivismului și au rămas tributari pe alocuri prejudecății pozitiviste a posibilității constituirii unei metodologii generale nefilozofice a științelor moderne.

Opoziția față de neopozitivism a acestei noi orientări în epistemologia contemporană se manifestă înainte de toate în rezolvarea problemei raportului dintre empiric și teoretic, cu alte cuvinte în înțelegerea esenței și a rolului abstracțiilor în știință. Această problemă gnoseologică, atît de controversată în trecut, a devenit obiectul unor dezbateri vii în epoca noastră ca urmare a complicării ei pe baza unor rezultate dobîndite de știința modernă, în special de matematică și fizică. Apariția geometriilor noneuclidiene și a teoriei mulțimilor, a paradoxurilor inerente acestor capitole importante ale matematicii moderne a impins pe primul

---

maticienilor îndreptat spre înfăptuirea acestui program a avut ca rezultat crearea unor metode de lucru noi, specifice matematicii și intrate apoi în portofoliul științei moderne în general. Este vorba de metoda axiomatică, de formalizare și de modelare. Datorită acestor metode, savantul din zilele noastre înlocuiește pe cît e posibil în activitatea sa științifică limbajul comun cu unul simbolic și se străduiește să elimine ingerința intuiției în desfășurarea raționamentelor sale. Procedînd în acest fel, el conferă axiomaticii, cunoscută și folosită în matematică încă de la Euclid, un maximum de precizie, de rigoare și de consecvență logică. În consecință, se ajunge la sistemele axiomatice și formalizate moderne, care capătă un caracter ipotetic-deductiv, în sensul că ele nu postulează adevărul axiomelor ca atare ; accentul în aceste sisteme cade pe coerența internă a sistemului, pe noncontradicția sa logic-formală. Dacă sînt adevărate axiomele, atunci sînt adevărate și consecințele, dar adevărul axiomelor în sine nu este asertat, cu atît mai mult cu cît acestor axiome nu li se conferă inițial nici o semnificație concretă. Particularitățile procesului de constituire a teoriei științifice în știința modernă, menționate sumar înainte, au fost interpretate de către unii reprezentanți contemporani ai pozitivismului în sensul că experiența nu are un rol esențial în constituirea teoriei, că teoria este o construcție oarecum arbitrară în raport cu experiența, aceeași experiență putînd fi exprimată teoretic în diferite feluri, de unde decurge și negarea

Scanned with CamScanner

funcției cognitive a teoriei științifice și a abstracțiilor științifice în general. Printr-o asemenea interpretare filozofică s-a ajuns să se „rupă" gîndirea de experiență și de realitate, să se nege rolul ei cognitiv.

Împotriva tezelor neopozitiviste, gînditorii care, într-o modalitate sau alta, se înscriu în mișcarea de idei a neoraționalismului dialectic au demonstrat, prin cercetări profunde și originale, conduse cu competența specialistului și cu perspicacitate filozofică, caracterul unitar al științei și al procesului cunoașterii. Ei au scos în evidență legătura dintre real și rațional, dintre empiric și teoretic, dintre concret și abstract, inerentă tuturor domeniilor cunoașterii, analizînd această legătură atît din punct de vedere *genetic*, cît și *structural*. Ei au demonstrat caracterul organic al științei, unitatea internă a tuturor momentelor ei. Știința „are nevoie de o filozofie dialectică", scria G. Bachelard, deoarece „a gîndi în mod științific înseamnă a te plasa într-un cîmp epistemologic intermediar între teorie și practică, între matematică și experiență" [126]. Important este faptul că neoraționaliștii dau curs acestui deziderat nu în general, ci în legătură cu datele cele mai importante și mai noi ale științei contemporane. J. Piaget și F. Gonseth se bucură de un avantaj extrem de important prin faptul că sînt și oameni de știință, specialiști remarcabili în diferite ramuri ale științei contemporane și, prin urmare, cunosc în intimitate specificul creației științifice, rezultatele și problemele ei, natura metodelor utilizate în demersul cognitiv. Nu pot ști ce este axiomatica, spune metaforizînd F. Gonseth, fără a fi pus mîna să frămîntți acest aluat. Delimitîndu-se de variantele actuale ale empirismului logic și convenționalismului, matematicianul și filozoful elvețian abordează problema unității între momentul intuitiv, operațional și formal al cunoașterii științifice, explicînd caracterul ei *constructiv* prin apel la metodologia dialectică a „deschiderii la experiență" și a „orizonturilor de cunoaștere". La rîndul lor, cercetările de psihologie și de epistemologie genetică ale lui Jean Piaget privind caracterul *operatoriu* al inteligenței umane, legătura organică dintre reflectarea realității și interacțiunea subiect-obiect, și om-natură au o foarte mare importanță și sînt apropiate de tezele lui Marx despre rolul practicii în cunoaștere, teze la care Piaget se și referă. Ideile și lucrările neoraționaliștilor au zdruncinat foarte serios neopozitivismul, i-au slăbit simțitor prestigiul și influența în rîndul oamenilor de știință contemporani. Totodată, în multe privințe ei se apropie, uneori chiar foarte mult, de principiile fundamentale ale filozofiei marxiste, în primul rînd datorită

---

[126] Gaston Bachelard, *La philosophie du non*, Paris, P.U.F., 1957, p. 5.

înțelegerii dialecticii procesului cunoașterii la care au ajuns. Însăși prezența unei asemenea orientări în peisajul gnoseologiei actuale atestă creșterea insatisfacției față de incapacitatea tuturor doctrinelor gnoseologice burgheze antimarxiste, cîndva „la modă", de a da răspunsuri adecvate problemelor filozofice complexe și surprinzătoare pe care le pune cunoașterea științifică contemporană, ceea ce denotă atracția irezistibilă exercitată de filozofia marxistă. Uneori direct sub influența ei, alteori „împinși" „logica internă" a cercetării, gînditorii subsumați convențional denumirii generice de „neoraționalism" aduc contribuții semnificative în abordarea filozofică a dialecticii procesului cunoașterii, iar valorificarea contribuției lor de pe poziții marxiste se impune firesc, prezentînd interes pentru elucidarea multor probleme pe care le ridică dezvoltarea științei și filozofiei contemporane.

Neoraționaliștii prezintă totodată și o serie de argumentări discutabile. Ei manifestă pe alocuri atașament față de limbajul inadecvat al filozofiei criticiste tradiționale, neacceptînd să utilizeze categoria de „materie" sau de „reflectare" (într-un sens gnoseologic constructivist-dialectic modern) sau apelînd exclusivist la termeni ca „dualism" și „complementaritate" pentru a exprima contradicțiile dialectice ale cunoașterii. Ei manifestă uneori o rezervă de nuanță pozitivistă față de filozofie, interpretată ca „metafizică" sau ca „înțelepciune", ca un domeniu al enunțurilor „neverificabile". În interpretarea conținutului cunoașterii, accentul e uneori deplasat prea mult spre constructivitate, spre o legătură „indisolubilă" dintre obiect și subiect, care lasă în umbră ierarhizările cuvenite. Înscși achizițiile teoretice, de incontestabilă valoare, ale orientării neoraționaliste conduc, pentru depășirea acestor inconsecvențe, la perspectiva integratoare a filozofiei marxiste, aptă să depășească în sens dialectic pozițiile epistemologice unilaterale, rămînînd fidelă esenței ei critice și revoluționare.

Marile dezbateri filozofice problematicii cunoașterii științifice conferă astfel un loc central materialismului dialectic în efortul, convergent și divergent în același timp, al tuturor celor ce urmăresc construirea unei epistemologii adecvate științei contemporane, deschisă unor înnoiri permanente.

3. 3. La o concluzie similară ne va conduce și analiza succintă *a abordării filozofice a problematicii omului în filozofia contempo-*

În confruntările de idei din filozofia contemporană sînt dominante întrebările privind condiția umană, statutul existențial al omului într-o societate modernă angajată pe linia progresului teh-

Scanned with CamScanner

nic accelerat, legitimarea valorilor apte să orienteze acțiunea umană în contextul socio-cultural al epocii actuale, destinul individului și al omenirii, posibilitatea edificării unui nou umanism ancorat în realitățile celei de-a doua jumătăți a secolului nostru. Dialogul contemporan în jurul problematicii omului, în care sînt angajate absolut toate curentele filozofice, impune tot mai mult necesitatea teoretică și practică a raportării la marxism, conceput în integralitatea sa ca unicul sistem de referință fertil al dezbaterii problemei statutului ontologic al omului contemporan.

În antropologia filozofică burgheză există astăzi o mare eflorescență de teorii, curente și ipoteze explicative asupra naturii omului, asupra evoluției lui prezente și viitoare. Dacă unele dintre ele au o tentă preponderent antiumanistă, altele au neîndoielnic o coloratură umanistă, astfel încît confruntarea filozofiei marxiste cu alte concepții contemporane despre om îmbracă uneori forma unui dialog al umanismelor contemporane. Dar chiar concepțiile nemarxiste care promovează încrederea în om, în cunoașterea și acțiunea umană rămîn prizoniere ale unei optici idealiste, deformante asupra poziției omului în cosmos și în societatea contemporană. În timp ce o teză fundamentală a marxismului definește în mod pertinent „esența umană", dintr-o perspectivă dialectică, materialist-istorică, ca „ansamblu de relații sociale", antropologiile filozofice burgheze fie că îl pulverizează pe om într-o multitudine de relații biopsihologice particulare (reducîndu-l, în cele din urmă, la un mănunchi de impulsuri și instincte), fie că transformă realitatea existenței umane într-o realitate cosmică universală.

Una dintre filozofiile care se ocupă cel mai îndeaproape de om este *existențialismul*, al cărui postulat fundamental, „existența precede esența", cu tot caracterul lui dialectic, nu surprinde constanța relativă a esenței umane, derivată din trăinicia relațiilor sociale obiective în care este angajat omul. Trăirea subiectivă, pe care existențialiștii o iau drept obiect al analizei lor fenomenologice, nu se desfășoară absolut la întîmplare și nici nu este condiționată, cum susține Heidegger, de sentimentul unei anxietăți ancestrale. Cu atît mai puțin poate această existență ontologică să fie ridicată la rangul de *unică* existență în genere. Marxismul critică existențialismul în mod fundamentat pentru accentul pus unilateral pe individ în dauna colectivității, pe singular în dauna generalului, pe existență în dauna esenței, pe libertate în dauna necesității, pe interioritate în dauna exteriorității, în ultimă instanță pentru reducerea realității obiective la cîmpul subiectivității.

Desigur, încercarea antropologică existențialistă a scos în evidență cîteva elemente pe care filozofia „clasică" despre om le-a

Scanned with OKEN Scanner

ignorat şi care pot fi valorificate din perspectivă marxistă. Existenţa situaţiilor-limită (moarte, tortură, pierderea unei fiinţe apropiate, alienare), accentul pus pe libertate şi trăire interioară, problema comunicării incomunicabilităţii sînt într-adevăr aduse la ordinea zilei de istoria contemporană. Dar existenţialismul, cu excepţia filozofiei dinamice a lui Jean-Paul Sartre, care efectuează o salutară apropriere de marxism, reprezintă în ansamblul său o teoretizare filozofică a eşecului (Karl Jaspers), o perspectivă pesimistă asupra individului (Gabriel Marcel). Dacă ramura creştină a existenţialismului găseşte ca unică soluţie fuziunea într-un soi de iubire mistică, „dialogul între eu şi tu" devenind pe o treaptă mai înaltă dialog între „eu" şi o divinitate abstractă, existenţialismul ateu „zvîrle" omul spre o „transcendenţă" în viitor, nebuloasă (ca la Heidegger) sau îl degradează în filistinismul unor relaţii de cămin mic-burghez (ca în concepţia epigonică a lui F. Bollnow). Valoros prin problemele pe care le pune, existenţialismul exercită doar o funcţie critică şi prea puţin constructivă, întrucît, disociind individul de social şi opunînd libertatea determinismului, ajunge în cele din urmă la o interpretare speculativ-idealistă a subiectivităţii umane şi la deplîngerea unor manifestări ale înstrăinării umane, în faţa cărora nu mai este în stare să întrevadă nici o soluţie teoretică şi nici o cale practică de elibe-

Problemele relaţiilor dintre indivizi, ale comunicării afective, logice şi estetice sînt, desigur, teme care trebuie cercetate de pe poziţiile unei obiectivităţi totale, de antropologia filozofică marxistă. Dar pentru elucidarea lor existenţialismul mai mult închide decît deschide un orizont. De aceea o serie de reprezentanţi ai existenţialismului au manifestat în ultimii ani tendinţa de a face apel la concepte şi principii metodologice proprii filozofiei marxiste. „Încercarea unor existenţialişti de a se apropia de marxism, cum este cazul lui Sartre, este — din acest punct de vedere — încărcată de semnificaţii. Prin ea însăşi, această evoluţie marchează o autodepăşire, o implicită denunţare a unor insuficienţe teoretice" [137]

Evoluţia gîndirii existenţialiste sub influenţa marxismului se petrece în direcţia acceptării determinărilor obiective sociale, de clasă şi de grup, psihobiologice ale comportamentului individual. Participarea filozofilor existenţialişti francezi la mişcarea de rezistenţă a determinat, cum menţionează J. P. Sartre, şi introduce-

[137] D. Ghişe, *Existenţialismul francez şi problemele eticii*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1967, p. 156.

Scanned with OKEI Scanner

rea în cîmpul reflexiunii existenţialiste a conceptului de responsabilitate morală. Solidaritatea de clasă marxistă, răspunderea individului în faţa omenirii întregi pentru contribuţia sa la „soarta" umanităţii se deosebesc însă radical de conceptul responsabilităţii strict individuale, spirituale a existenţialismului. Chiar dacă apărarea istorismului, a rolului creator al subiectivităţii şi a responsabilităţii umane oferă, între anumite limite, o platformă comună marxismului şi unor reprezentanţi ai existenţialismului în combaterea ideologiei tehnocratismului şi a structuralismului doctrinar, aceasta nu infirmă cu nimic caracterul ireconciliabil al soluţiilor fundamentale date de marxism şi de existenţialism problematicii omului contemporan. Deşi uneori sesizează şi înregistrează subtil înstrăinarea umană, existenţialismul nu poate găsi soluţiile reale pentru eliberarea oamenilor de exploatare, oprimare, manipulare, reificare, de pericolul războaielor nimicitoare. Filozofia marxistă nu numai că dezbate cu rigurozitate teoretică şi cu o limpede perspectivă axiologică asemenea probleme, dar oferă şi soluţia concretă : transformarea revoluţionară a condiţiilor social-economice în aşa fel, încît ele să poată asigura dezvoltarea multilaterală a personalităţii umane.

Numeroase sînt astăzi curentele filozofice care încearcă să depăşească abordarea subiectivistă şi individualistă a problematicii omului (de tipul celei promovate de existenţialism) prin apelul la „transcendenţa divină" de pe poziţiile unei orientări cu o pronunţată coloratură religioasă, cum ar fi neotomismul şi personalismul. Spre deosebire de personaliştii francezi grupaţi în jurul revistei „Esprit", iniţiată de Em. Mounier, care au o poziţie mult mai nuanţată, cu rezonanţe carteziene, varianta americană a personalismului (W. Hocking, E. S. Brightman) promovează o înţelegere eminamente mistică a condiţiei umane, postulînd unitatea substanţială între persoanele umane şi „persoana" divină. În această ipostază, personalismul ne apare ca o filozofie teistă, care îl detaşează pe om de orice determinare social-istorică, concepe „persoana" ca o entitate pur spirituală şi autonomă, ipostaziază şi proiectează pe un plan supranatural caracterul conştient al activităţii umane (în „comunicarea" cu „persoana divină"), prezentîndu-l pe om, cum se exprimă textual E. S. Brightman, ca „obiect creat de dumnezeu şi subiect ce se îndreaptă spre el". Căutate în

teoretic, „soluţiile" personaliste la

blemática omului contemporan sînt nu numai false şi utopice (ca în cazul preconizării „autoperfecţionării persoanei" într-o lume în care înseşi structurile economice şi de clasă reprezintă

Scanned with OKEN Scanner

politică obiectivă (independent de intenţiile uneori generoase ale promotorilor lor), chiar diversioniste: „orientarea spre interior", „extazul mistic". Falsitatea „soluţiilor" personaliste în problema omului decurge din punctul de plecare idealist-teist, din concepe-rea persoanei ca o fiinţă atemporală şi aistorică, din confundarea modului real (şi laic !) prin care omul şi-a depăşit condiţia sa naturală, creînd cultura ca o „natură" artificială, ca o *supra*natură (dar nu supranaturală !), cu o transcendenţă concepută într-un sens mistic, fideist.

Dar, deşi eşecul construcţiilor teoretice ale filozofiilor religioase este total, deşi ele însele sînt expresii ale înstrăinării umane, pentru lichidarea căreia militează consecvent materialismul dialectic şi istoric, în ultima perioadă a apărut un fenomen nou şi extrem de semnificativ: pătrunderea marxismului în preocupă-rile reprezentanţilor clerici şi laici ai bisericii catolice şi protes-tante. Preocuparea ca atare nu este nouă, fiind ştiut că în scopul combaterii ateismului marxist încă papa Pius al XII-lea iniţiase şi organizase studierea lui. Nou este faptul că în sînul bisericii apar alte orientări, că reprezentanţii ei nu pot rămîne în afara marilor frămîntări ale maselor fără a risca să piardă total contactul cu ele, că au fost nevoiţi să ţină seama că proletariatul este nu numai o masă care suferă, ci şi o masă care luptă şi că luptă nu numai pentru revendicări materiale, ci şi pentru respectarea demnităţii umane, pentru statornicirea unor relaţii cu adevărat umane între oameni. Aşa se explică poziţia filozofului personalist catolic [illegible] Lacroix, [illegible] caracterizează lucrările marxismul ca o filozofie realistă şi umanistă a proletariatului, apreciin-du-l pentru faptul că reuşeşte să alunge ipocriziile subtilizate ale vieţii interioare, „să cureţe de noroi" spiritul, să trateze proble-mele omului în raport cu realitatea concretă a mediului social. Astfel de declaraţii nu pot fi interpretate în sensul aderării la marxism a reprezentaţilor filozofici ai unor orientări religioase. Cît timp cineva este pe poziţiile religioase, divergenţele de ordin teoretic-ideologic cu ateismul militant şi cu umanismul militant marxist rămîn. Nu este însă mai puţin adevărat că „atitudi-nea lor, ca şi aceea a lui Teilhard de Chardin, persecutat de bise-rică în timpul vieţii, favorizează apropierea maselor catolice de comunism pentru stabilirea unei platforme comune de luptă în vederea cuceririi unor condiţii de viaţă echitabile şi a respectării demnităţii umane" [138]. Totodată, asemenea luări de poziţii atestă

---

[138] Tudor Bugnariu, *Socialismul şi marxismul în gîndirea filozofică şi sociologică contemporană*, în „Revista învăţămîntului superior", 1957, nr.

faptul că înșiși adversarii ideologici ai marxismului sînt nevoiți să țină seama de marxism, să se raporteze la el, să recunoască rolul teoretic-metodologic al filozofiei marxiste în interpretarea noilor date ale științelor despre om și a noilor determinații ale acțiunii sociale contemporane.

În perioada actuală apare tot mai evidentă trecerea în primplanul luptei ideologice a confruntărilor dintre marxism și doctrinele imanentiste, care, în loc de a exalta viața interioară, încearcă să justifice pretențiile imperialiste ale tehnicilor științifice și ale lui *homo tehnocraticus*. Excesul de subiectivism al existențialismului se răstoarnă în concepția structuralismului sistematist al lui Michel Foucault. Structuralismul, ca *filozofie*, absolutizează ilegitim *metoda* structurală, a cărei valoare pentru științele umane este incontestabilă, transformînd principii metodologice fertile (acestea presupun un anumit „decupaj" al obiectului cunoașterii, eliminarea raportărilor preliminare la diacronic, la contextul social, la experiența trăită) în principii *ontologice*, care pretind să dea o explicare globală și definitivă a lumii fără a apela la ceea ce Foucault denumește „mitul filozofic al omului". Filozofia structuralistă promovează într-o variantă aparte ideologia tehnocratică, fiind o filozofie tipică pentru o asemenea organizare socială care oferă condiții de viață progresiv ameliorate cu prețul transformării „omului creator" într-un „om consumator", al renunțării la viața interioară, la responsabilitate morală, la căutarea valorilor apte să dea un sens autentic vieții.

Dată fiind dubla fațetă a structuralismului, ca metodă riguroasă în științele umane și ca filozofie a raționalismului ultraformalist neoeleatic[139], dialogul contemporan „marxism-structuralism" se desfășoară pe două planuri, interferente, dar distincte. Pe de o parte, achizițiile metodologice ale structuralismului, sînt valorificate de marxism, fiind disociate de interpretările absolutizante ale filozofiei structuraliste și integrate într-o cuprinzătoare perspectivă dialectică prin care se realizează unitatea analizei structural-funcționale cu cea istorică-genetică și se racordează dimensiunea cognitivă (hipertrofiată de structuralism!) dimensiunii axiologice a existenței umane; pe de altă parte, de punctele de vedere diferite care se confruntă fertil chiar în interiorul său (și în cadrul cărora Louis Althusser ocupă un loc aparte,

---

[139] Problema va fi reluată, în detaliile ei, într-un capitol dedicat special structuralismului. Vezi, de asemenea, pentru analiza critică a existențialismului capitolul *Determinism și libertate* și pentru aprofundarea luptei de idei din epistemologia contemporană secțiunea „Teoria cunoașterii".

Scanned with OKEN Scanner

ajungînd prin lectura „structurală" a *Capitalului* să acorde discutabil umanismului marxist doar o funcţie ideologică practică, dar nu şi o semnificaţie teoretică) [140], reprezentanţii contemporani ai gîndirii marxiste sînt unanimi în a demonstra că nu este justificat să reducem studiul omului la studiul operelor umane, să sacrificăm pe altarul produsului atît producătorul, cît şi actul producerii, *praxis*-ul. De aici decurge şi forţa de atracţie irezistibilă a marxismului asupra unor reprezentanţi ai structuralismului care înţeleg lucid că o concepţie filozofică „despre om", dar „fără om", implică riscul de a justifica o societate industrială pragmatizată şi tehnocratizată, care alterează valorile umane.

Împotriva unui asemenea risc, în particular, şi a ideologiei tehnocratice, în genere, se pronunţă, împreună cu marxiştii, reprezentanţi marcanţi ai altor orientări filozofice, ca personalistul J. M. Domenach, neoraţionalistul J. Piaget şi fenomenologul M. Dufrenne. În acest context, un punct de vedere original, în care surselе freudiene sînt interferente cu unele idei de inspiraţie marxistă, aduce Herbert Marcuse, îndeosebi în mult comentata sa lucrare *Omul unidimensional*. Studiind relaţiile contemporane americane, el constată că, în cadrul societăţii industriale avansate de tip capitalist, înstrăinarea şi reificarea umană, suprarepresiunea şi „manipularea" nevoilor umane au căpătat o extensiune la scara *întregului* sistem social. Ca atare, problemele majore ale omului contemporan nu-şi pot găsi dezlegare într-o asemenea societate, care transformă tehnica, randamentul, productivitatea şi eficienţa într-un „scop în sine". Această societate, *în ansamblul ei*, este iraţională, scrie Marcuse : „productivitatea ei distruge libera dezvoltare a nevoilor şi facultăţilor umane" [141]. Dar, pentru ca o asemenea societate care-l dezumanizează pe om să fie criticată şi revoluţionată practic, omul trebuie să fie apt a distinge interesul său *real* de cel *imediat*, nevoile sale umane *autentice* de cele *iraţionale*, „manipulate" constant de raţionalitatea tehnologică, să
drumul pentru a ieşi din „chingile" sufocante ale unei societăţi care-l dezumanizează. „El nu poate s-o facă — arată Marcuse — decît dacă resimte nevoia de a schimba modul său de viaţă, de a nega pozitivul, de a refuza. Or, tocmai această nevoie este aceea pe care societatea dominantă caută s-o reprime, în măsura în care este capabilă să producă şi să distribuie bunuri pe scară

---

[140] Cf. L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Bucureşti, Editura politică, 1971, p. 45-68, 90-135 şi 263-279.

[141] Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Les Editions de Minuit, 1968, p. 16 (subl. ns.).

Scanned with Scanner

din ce în ce mai largă și în care ea poate să se servească de cucerirea științifică a naturii pentru a cuceri în mod științific omul“ [142]. Marcuse ajunge la concluzia că o asemenea societate, deși comite o crimă de „lezumanitate“ și este *în ansamblul ei* profund irațională, „pare capabilă să împiedice orice schimbare socială“, orice transformare calitativă care ar stabili noi structuri economice și instituționale și care să redea finalitatea umană procesului de producție, pentru că ea creează în proporții masă *omul unidimensional*, adică omul care își păstrează doar capacitatea de a spune *da* și de a se integra în sistem, care și-a pierdut dimensiunea critică, aptitudinea de a spune *nu*, transforma. mecanismele autoreglare proprii funcționării societății americane contemporane, odată cu mirajul bunurilor de consum, cu automobilomania și televizoromania, sub imperiul unor nevoi imediate și iraționale „manipulate“ de sistem, însuși proletariatul și-ar pierde, după Marcuse, valențele de agent revoluționar al transformărilor sociale, căci se creează „forme de viață (și de putere) care par să reconcilieze forțele antagoniste cu sistemul și, prin aceasta, să facă zadarnic orice protest în numele perspectivelor istorice, în numele eliberării omului“ [143]. Singura speranță de schimbare în acest sistem „diabolic“, „fără ieșire“ poate veni, după Marcuse, din partea unor *outsiders*, a unor categorii sociale marginale, periferice (cum ar fi negrii din ghetouri, șomerii, defavorizații din „lumea a treia“, tineretul studios încă neintegrat social etc.), a căror viață „exprimă nevoia... reală de a pune capăt condițiilor și instituțiilor intolerabile“, care „violează regulile jocului“, astfel încît „opoziția lor este revoluționară chiar dacă conștiința lor nu este“ [144]

Diagnosticul original pe care-l pune Marcuse înstrăinării umane în etapa actuală a societății capitaliste dezvoltate, cînd un anumit climat economic și social-politic alterează valențele umaniste ale culturii și finalitatea umană a progresului tehnic, deplasează accentul de la creație la consum, standardizează valorile și „unidimensionalizează“ existența umană, este, poate, și el, la rîndul lui, unilateral, dar nu eronat. El este pus, dealtfel, și în prelungirea unor filoane de gîndire marxistă, la care Marcuse se referă expli-

---

[142] *Ibidem*, p. 19-20.

[143] *Ibidem*, p. 18

[144] *Ibidem*, p. 280. Lucrarea lui Marcuse, pe care am analizat-o mai amplu pentru că asupra ei tematica lecțiilor nu ne mai permite să mai revenim în mod expres, se încheie semnificativ cu următorul citat din Walter Benjamin: „Numai datorită celor care sînt fără speranță ne este dată speranța“.

Scanned with OKEI Scanner

cit. „Terapeutica" pe care o propune este însă utopică, fără temei teoretic și fără aplicabilitate practică. Critica sa virulentă la adresa tehnocratismului, ca dealtfel și aceea a altor gînditori formați în atmosfera spirituală a școlii de la Frankfurt, deși se situează la antipodul apologiei „mirajului tehnic", devine în mod paradoxal o critică tehnocratică a tehnocratismului, investind societatea capitalistă dezvoltată cu puterea „miraculoasă" de a se autoregla printr-o „rațională tehnologică", de a armoniza și domina forțe sociale antagoniste. „Marele refuz" pe care-l opune autorul *Omului unidimensional* societății capitaliste avansate rămîne o patetică și generoasă profesiune de credință, un deziderat abstract. Marcuse nu întrevede *ce forțe sociale* pot înlătura relațiile sociale oprimante, negînd rolul istoric al proletariatului în virtutea prejudecății „economiste" după care revoluționarismul clasei muncitoare ar depinde univoc de structura sau de nivelul consumului, independent de gradul conștientizării *politice* a intereselor economice *fundamentale*, fapt dealtfel infirmat chiar în anul apariției traducerii franceze a *Omului unidimensional* prin greva politică a celor 10 000 000 de muncitori francezi, care a dovedit din nou că proletariatul rămîne principala clasă exploatată principala „forță explozivă" a societății capitaliste. El nu întrevede nici *cum* sau *pe ce cale* poate fi înlăturat sistemul social care generează dezumanizarea, întrucît substituie revoluției sociale, cuceririi puterii politice de către masele revoluționare conduse de partidul marxist-leninist, protestul — semnificativ, dar ineficient — al unor *outsiders* care se resimt frustrați în realizarea trebuințelor lor etice-psihologice de a-și închina existența erosului. Și nu întrevede nici *în ce sens* ar trebui să se producă transformările sociale pentru a deschide drumul spre dezalienare și spre umanizarea relațiilor sociale, neîmpingînd critica dezumanizării omului în „societatea industrială avansată" pînă la admiterea faptului, impus de întreaga desfășurare a evenimentelor istorice în ultimele decenii, că socialismul reprezintă unica alternativă viabilă a dezvoltării societății contemporane, deschizînd singurul orizont real pentru emanciparea umană și dobîndirea demnității umane.

Locul central al gîndirii marxiste în confruntările de idei din filozofia contemporană în jurul problematicii decurge tocmai din capacitatea ei de a trece dincolo de formularea cu sens a unor probleme și punerea unor diagnostice, de a deschide calea reală, deși anevoioasă, pentru soluționarea efectivă a problemei eliberării omului, a înlăturării condițiilor care-l dezumanizează. Filozofia marxist-leninistă își edifică idealul său umanist pe fun-

Scanned with OKEN Scanner

damentul teoretic al unei concepții consecvent materialiste asupra societății. Iar acest ideal umanist, întemeiat pe cunoaștere și ridicat la rang de valoare supremă, devine obiectiv practic, concret al socialismului ca realitate socială. Prin aceasta, filozofia marxist-leninistă devine un fel de „strategie" a luptei pentru eliberare și umanizare a omului contemporan. Fiind într-o permanentă *ofensivă* față de concepțiile iraționaliste, fideiste, antiumaniste, dar fără a neglija meritele incontestabile ale unor gînditori care au altă orientare filozofică, fructificînd — în raport cu structura și cu criteriile de valorizare ce-i sînt proprii — tot ce e nou și viabil, tot ce reprezintă un spor de cunoaștere în gîndirea nemarxistă, materialismul dialectic și istoric rămîne *singura filozofie mare și completă a epocii contemporane*. Afirmînd aceasta, avem în vedere că „o filozofie este mare și completă — așa cum se exprima sugestiv D. D. Roșca — cînd, la mulțumirea pe care o procură cunoașterea oferită de ea, acea filozofie adaugă și idealul de înfăptuit pe care ea îl propune. Luptînd pentru înfăptuirea marelui său ideal de dreptate socială integrală, marxismul este o astfel de filozofie" [145]

Tocmai de aceea, pentru a se îmbogăți, filozofia marxistă nu are nevoie de „împrumuturi" necritice, ci de o raportare lucidă și îndrăzneață, critică și autocritică la realitățile sociale contemporane, la stadiul actual de dezvoltare a culturii materiale și spirituale. „Este necesar să înțelegem — sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu — că întreaga noastră activitate ideologică trebuie să aibă la bază concepția despre lume și viață a clasei muncitoare, materialismul dialectic și istoric. Numai așa vom putea să ne aducem contribuția la dezvoltarea marxism-leninismului în condițiile epocii de astăzi" [146]. Filozofia marxistă dispune de o inepuizabilă capacitate de *auto*perfecționare de *auto*dezvoltare, ceea ce îi asigură vigoarea teoretică și valabilitatea în contemporaneitate. Dar aceasta se realizează printr-o confruntare permanentă cu alte curente și orientări filozofice, fără prejudecăți și fără abandonarea criteriilor proprii de valorizare. În condițiile diversității atît de mari a filozofiilor, a convergențelor și a divergențelor dintre ele ca reflex teoretic al contradicțiilor epocii în care trăim, ar fi iluzorie și dezarmantă ideea unei acalmii ideologice. Dialogul mar-

---

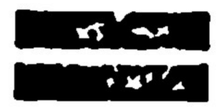
[145] D. D. Roșca, *Știință și filozofie*, în *Ce este filozofia?* București, Editura științifică, 1970, p. 20.

[146] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative, 9 iulie 1971*, București, Editura politică, 1971, p. 58.

Scanned with OKEN Scanner

xismului cu alte concepţii filozofice ar fi lipsit de semnificaţie dacă nu i-am imprima un sens activ. Sensul dialogului exclude defetismul sau cochetăria intelectuală şi este convergent cu acela al *luptei ideologice*, adică al promovării cu forţă de convingere, deci cu argumente, a concepţiei materialist-dialectice despre lume. Şi în această luptă sînt mereu actuale cuvintele lui Lenin: „Învăţătura lui Marx este atotputernică fiindcă este justă" [147].

Scanned with OKEN Scanner



Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul III-lea

1. Conținutul noțiunii de materie în filozofia premarxistă

mai exact, substanța absolută, *substratul ultim* și [illegible] al tuturor lucrurilor concrete. „Găsesc că în toate timpurile nu numai filozoful, ci și simțul comun au presupus această permanență ca un substrat al oricărei schimbări a fenomenelor și o vor admite totdeauna ca fiind indubitabilă — scrie Kant —, numai că filozoful se exprimă asupra acestui lucru ceva mai exact, spunînd: în toate schimbările din lume rămîne *substanța* și numai *accidentele* se schimbă“ [1].

Forma principală a materialismului premarxist a fost atomismul. Concepția atomistă este legată mai ales de numele lui Democrit (460—370 î.e.n.), dar, în realitate, ea a apărut în India cu multe secole mai devreme prin intermediul sistemelor filozofice *Kanada* și *Jainas*. Dealtfel, chiar și în Grecia antică, concepțiile unora dintre predecesorii lui Democrit conțin numeroase elemente de atomism. În orice caz, pentru a o înțelege mai bine, doctrina lui Democrit trebuie pusă în legătură mai ales cu ideile „școlii eleate“. Democrit pornește, ca și Parmenide, de la raportul

---

[1] I. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura științifică, 1969, p. 205; vezi și Aristotel, *Metafizica*, București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 177; *Organon*, I, București, Editura științifică, 1957, p. 123 și urm.; R. Descartes, *Principiile filozofiei*, paragr. 51; B. Spinoza, *Etica*, București, Editura științifică, 1957, p. 39; J. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, București, Editura științifică, 1961, p. 277.

dintre ființă (existență) și neființă (nonexistență). Numai că, în timp ce pentru Parmenide existența există și nonexistența nu există, pentru Democrit există atît existența, cît și nonexistența, întrucît una reprezintă *plinul* (atomii), iar cealaltă *golul* (spațiul

Considerați *în sine,* posedă însușirile „ființei" Parmenide: ei sînt continui, fără lacune sau fisuri, fără părți, *absolut omogeni și invariabili;* spre deosebire însă de „ființă", atomii sînt limitați în spațiu, există în număr infinit și posedă mobilitate. Din faptul că atomii sînt o „întindere plină" [3], cu alte cuvinte, din faptul că ei reprezintă *porțiuni de plin* limitate în spațiu, rezultă însușirile lor mecanice și geometrice caracteristice: impenetrabilitatea (rigiditatea, indivizibilitatea), forma (figura), mărimea și greutatea.

Motivul principal care i-a determinat pe atomiști „să pulverizeze" ființa unică și unitară a eleaților a fost necesitatea de a împăca principiile gîndirii logice cu datele experienței, mai exact, de a corela *unitatea* și *multiplicitatea, permanența* și *schimbarea, ființa* și *neființa* [4].

În cadrul atomismului, materia se determină prin separarea „calităților primare" de „calitățile secundare". Pentru atomiști, ba chiar pentru toți materialiștii premarxiști, „calitățile primare" sînt calitățile fără care nu poate fi concepută nici o existență și care posedă o inteligibilitate intrinsecă. Ele caracterizează exis-

și în sensul de *aparență.* Se poate spune deci că atomii sînt nu numai principii ale realității obiective, ci, într-un fel, și principii ale gîndirii.

În fruntea „calităților primare" ale atomilor a fost pusă *soliditatea;* aceasta înseamnă că în concepția atomistă *prototipul materiei este corpul solid.* Atomismul, ca și materialismul premarxist în genere, este o metafizică, o filozofie a corpului solid. În conformitate cu acest punct de vedere, Lucrețiu afirmă că însușirea esențială a materiei este aceea de a opune rezistență și de a constitui un obstacol [5], iar Newton, un mileniu și jumătate mai tîrziu, va susține de asemenea că materia este formată din particule a căror duritate este mai mare decît aceea a oricărui corp solid,

---

[2] Vezi Aristotel, *Metafizica,* p. 64-65.

[3] L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique,* Paris, La Renaissance du livre, 1923, p. 136.

[4] Vezi Ath. Joja, *La théorie de l'universel,* în „Revue roumaine des sciences sociales", série de Philosophie et Logique, 1963, nr. 2-3, p. 127.

[5] Vezi *De rerum natura,* versurile 337-337.

Scanned with CamScanner

mai precis, este atit de mare, incit ele nu se uzează şi nu se sfărimă niciodată.

De fapt corpul solid este principiul fundamental nu numai al doctrinei atomiste, ci şi, de asemenea, al geometriei euclidiene şi al logicii aristotelice.

Printre atributele fundamentale ale materiei, în concepţia atomistă se numără şi *permanenţa* sau *invariabilitatea*. Fiinţa trebuie să fie în sine invariabilă. Devenirea implică nefiinţa : ceea ce se schimbă este şi totodată nu este ceva, deci presupune un amestec confuz de fiinţă şi de nefiinţă. Prin urmare, deoarece atomul reprezintă fiinţa absolută, el nu poate fi supus schimbării. În afară de aceasta, invariabilitatea atomului a fost postulată şi pe baza unor criterii de existenţă antropomorfice : ceea ce se schimbă nu este perfect, deci nu poate fi existenţa în sensul absolut al cuvîntului.

multe secole simbolul a ceea ce este permanent [6].

Un alt atribut fundamental al materiei în concepţia atomistă este *omogenitatea, identitatea calitativă*. A. Hannequin, care a

mismului" [7]. Adeseori omogenitatea atomilor a fost interpretată

tindea că atomii înşişi sînt „elemente lipsite în întregime de calităţi". Or, această afirmaţie nu este cu totul adevărată. Ea ar fi

nedefinit al existenţei din concepţia lui Anaximandru. Dar este

se află un principiu unic şi, ca atare, coincide cu tendinţa de a reduce cît mai mult posibil diversitatea calitativă a lumii sensi-

poziţia şi forma atomilor.

Pentru a justifica apariţia şi dispariţia lucrurilor concrete, ca şi transformarea lor, atomiştii au postulat *mobilitatea* atomilor. Prin aceasta, atomismul a devenit pentru multă vreme inseparabil de mecanicism. Datorită însuşirilor lui fundamentale, impenetrabilitatea şi mobilitatea, subliniază E. Meyerson, atomul a devenit *purtătorul material al acţiunii mecanice* [8].

---

[6] Vezi M. Planck, *Sensul şi limitele ştiinţei exacte*, în *Dialectica mar-*

[7] A. Hannequin, *Essai critique sur l'hypothèse des atomes science contemporaine*, Paris, 1895, p. 166.

[8] E. Meyerson, *Identité et réalité*, Paris, Félix Alcan, 1908, p. 224.

Scanned with OKEI Scanner

Principiile de bază ale atomismului se regăsesc, am putea spune, aproape ... ... conceptiile materialiste premarxiste. Pentru a susține această afirmație să ne oprim asupra concepției lui Descartes. Pentru Descartes, natura materiei sau a corpului luat în general nu constă în duritate sau în vreo altă calitate perceptibilă, ci în *întindere*. La prima vedere, concepția lui Descartes pare a nu avea nimic comun cu atomismul și, totodată, pare destul de stranie, căci reduce materia (plinul) la spațiul vid, adică la neant (golul). În realitate, însă, filozoful francez nu face decît să meargă pînă la consecințele ultime ale atomismului. Afirmînd că toate deosebirile dintre lucruri se explică prin numărul, poziția și forma atomilor, atomiștii au făcut din raporturile spațiale și cantitative, în general, principiile oricărei explicații teoretice. Prin urmare, Descartes și cartezienii la rîndul lor nu au făcut decît să exprime direct, explicit ceea ce atomiștii susțineau implicit. În afară de aceasta, trebuie să avem în vedere că, de fapt, Descartes nu reduce materia la spațiul vid, la neant ; întinderea este, la el, *plinul*, care posedă, ca și atomii, *impenetrabilitate*. Putem să ne reprezentăm, afirmă Descartes, părți dintr-un spațiu complet gol, avînd o mărime și o configurație determinată ; aceste părți le putem transporta în imaginație pe una în locul alteia, dar nu ne putem reprezenta două asemenea părți care să ocupe același loc, astfel încît o parte a spațiului să dispară. Or, deoarece astfel de însușiri le poate avea numai un corp real, își continuă Descartes raționamentul, înseamnă că spațiu absolut gol nu există și că *tot ce are întindere este neapărat corp*[9].

unei teorii absolut obiective a mate-

rerea lui, unica proprietate nelegată de subiect, de percepție și, totodată, invariabilă. Prin exemplul lui cu bucata de ceară, Descartes demonstrase — cel puțin aceasta era convingerea sa și a adepților săi — că toate celelalte proprietăți ale materiei au un caracter *accidental*. Unul dintre cei mai de seamă urmași ai lui Descartes, Hobbes, afirmă : „Toate accidentele în afară de mărime sau de întindere pot fi generate sau distruse". De asemenea, numai ideile bazate pe întindere, adică pe proprietățile geometrice ale materiei, pot fi gîndite, credea Descartes, conform cu regulile metodologice formulate de el. Ideea de corp ca substanță întinsă este o *idee completă*, cu alte cuvinte, *pentru a gîndi corpul, nu mai avem nevoie de nimic decît de întindere*[10].

---

[9] R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, partea a II-a, § 16 și 18.

[10] R. Descartes, *Lettres ; apud* H. Lefebvre, *Descartes*, Paris, Ed. Hier et Aujourd'hui, 1947, p. 226 (subl. ns.).

Scanned with OKEN Scanner

Concepția lui Descartes despre materie nici nu este, la urma urmei, atît de singulară pe cît pare la prima vedere, și aceasta nu numai în raport cu atomismul, ci și în raport cu știința modernă. Teoria eterului, care a ocupat un loc foarte important în fizica secolului al XIX-lea, nu este, în fond, decît una dintre ipotezele spațiului în funcția de substitut al materiei. La obiecția că eterul este o ficțiune se poate replica invocînd afirmația lui Einstein că teoria relativității confirmă pe o cale ocolită concepția lui Descartes [11].

Atomismul lui Democrit a căpătat o formă științifică prin Newton. Pînă la Newton, concepția atomiștilor și a materialiștilor, în general, a rămas în starea de dorință îndrăzneață, de ideal problematic al unei școli filozofice [12]. Echivalentul fizic al materiei în concepția lui Newton și a urmașilor săi este *masa*. Unitatea dintre fizica lui Newton și doctrina atomistă rezidă nu atît în faptul că cea dintîi concepe masele (corpurile) sub forma unor *puncte materiale*, ci mai ales în faptul că ea înțelege prin masă cantitatea de materie cuprinsă într-un corp, iar noțiunea de cantitate de materie este solidară cu presupunerea că materia este alcătuită din particule, astfel încît cantitatea de materie existentă într-un corp este egală cu totalitatea particulelor din care este alcătuit corpul. Fără această presupunere, deci fără ipoteza atomistă, noțiunea de masă în accepția pe care i-a dat-o fizica clasică nu are sens [13].

Pe baza celor arătate mai sus se poate afirma că, din momentul apariției sale în antichitate și pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea, doctrina atomistă a constituit o *permanență* a filozofiei materialiste și a gîndirii teoretice din științele naturii. După o perioadă de părăsire relativă în timpul evului mediu, atomismul lui Democrit și al lui Epicur reînvie în epoca Renașterii „fără a mai fi părăsit vreodată", afirmă cu temei E. Meyerson.

Marx și Engels au subliniat faptul că materialismul francez și englez din perioada modernă au păstrat o legătură strînsă cu Democrit și Epicur [14], iar Léon Brunschvicg arată că de la Huygens pînă la Du Bois-Reymond toți oamenii de știință au considerat că

---

[11] A. Einstein, *La Relativité*, Paris, Payot, 1930, p. 156.

[12] Vezi A. Einstein, *Comment je vois la monde*, Paris, Ernest Flammarion Editeur, f.a., p. 181.

[13] Vezi, Ph. Franck, *Philosophy of Science*, trad. în limba rusă, Moscova, Izdatelistvo inostrannîi literaturî, 1960, p. 193 și urm.

[14] K. Marx și F. Engels, *Sfînta familie*, în *Opere*, vol. 2, București, Editura politică, 1958, p. 141.

Scanned with OKEN Scanner

a explica universul fizic în mod ştiinţific, înseamnă a reduce modificările observate la mecanica atomilor [15].

Viabilitatea şi tenacitatea atomismului în filozofie şi în ştiinţă au fost considerate ca o dovadă peremptorie a faptului că el reprezintă o coincidenţă fericită fie cu principiile existenţei, fie cu cele ale gîndirii. Trebuie să admitem, susţine Cournot, că fondatorii atomismului au nimerit dintr-o dată fie chiar cheia fenomenelor naturale, fie o concepţie pe care însăşi constituţia spiritului omenesc i-o sugerează acestuia în mod inevitabil [16]. Neokantienii A. Hannequin şi K. Lasswitz, de exemplu, au adoptat alternativa din urmă, în timp ce filozofi materialişti şi oamenii de ştiinţă în majoritatea lor; pe cea dintîi.

La drept vorbind, ambele alternative sînt, în parte, adevărate şi, în parte, false. Atomismul a surprins un aspect real al lucrurilor: *discontinuitatea*, existenţa unor unităţi, a unor „monade" relative, în diferite stări şi modificări ale materiei. Dar caracterul indivizibil şi ireductibil al acestor unităţi postulate de atomismul tradiţional a fost infirmat de ştiinţa modernă. Pe de altă parte, atomismul reprezintă într-adevăr *un tip de inteligibilitate*; principiile şi reprezentările care stau la baza atomismului sînt înzestrate cu o anumită evidenţă şi raţionalitate intrinsecă. Dar aceasta se întîmplă nu pentru că atomismul şi-ar avea rădăcina în categoriile apriori ale intelectului uman, în structura lui invariabilă, ci pentru că el reprezintă sublimarea pe planul gîndirii şi al reprezentării a celor mai generale şi mai frecvente raporturi dintre om şi lumea înconjurătoare în cadrul experienţei comune. Atomismul ne pare absolut evident, inteligibil şi raţional, deoarece corespunde celor mai familiare situaţii din viaţa noastră de toate zilele. Supremaţia şocului ca principiu explicativ fundamental în doctrina atomistă are la bază expe-

voluntară, spune pe bună dreptate Bachelard, omul nu are alte activităţi decît cele de impingere şi de şoc. El ajunge deci să dea un

drept model de înţelegere [17]

Félix Alcan, 1922, p. 332.

les sciences et dans l'histoire, Paris, 1861, p. 245.

1962, p. 182.

Scanned with Scanner

a arătat însă că nici unul dintre conceptele care stau la baza atomismului nu posedă o inteligibilitate intrinsecă, absolută, nu are o valoare explicativă prin sine. Ce poate fi mai *intuitiv* şi mai *inteligibil* decît contactul dintre două corpuri solide ? Cu toate acestea, pentru oamenii de ştiinţă contemporani, pentru Heisenberg, exemplu, noţiunea de contact nu comportă o definiţie precisă [18]

Nu există calităţi „primare", respectiv calităţi care să fie inteligibile prin sine şi să poată fi luate ca bază pentru explicarea tuturor celorlalte calităţi. Deci noţiunea de materie nu se poate baza pe asemenea calităţi.

În perioada modernă, unii dintre reprezentanţii materialismului au atras atenţia asupra unor neajunsuri ale concepţiilor despre materie menţionate mai sus. De exemplu, într-o lucrare închinată analizei raporturilor dintre materie şi mişcare, Diderot respinge înţelegerea materiei ca o substanţă omogenă şi inertă [19]. De asemenea, d'Holbaeh şi-a manifestat în chip hotărît nemulţumirea faţă

considerată în diversitatea şi complexitatea formelor ei de manifestare, a însuşirilor ei, de a nu o reduce la o singură substanţă „grosolană", avînd doar cîteva însuşiri elementare [20]

Prin Diderot şi d'Holbach începe să-şi croiască drum ideea valoroasă că prin materie trebuie să înţelegem nu o substanţă primitivă invariabilă, ci ceea ce corespunde ca realitate obiectivă datelor simţurilor noastre, experienţei sociale. „În raport cu noi — scria d'Holbach — *materia în general este tot ce ne afectează simţurile într-un fel oarecare*" [21]. Această idee importantă a fost dezvoltată pe larg şi consecvent de Feuerbach.

Feuerbach nu invocă împotriva idealismului o substanţă materială abstractă, ci *ceea ce există ca obiect al simţurilor*; el a înţeles că, în fond, opoziţia dintre materialism şi idealism pe plan ontologic constă în aceea că idealismul pune, afirmă existenţa unor *entităţi pur inteligibile*, în timp ce materialismul nu admite astfel de entităţi. Pentru materialişti, tot ce se află în afara limitelor

---

[18] W. Heisenberg, *Physique et philosophie*, Paris, Editions Albin Michel,

[19] D. Diderot, *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, în *Oeuvres choisies de Diderot*, Paris, C. Reinwald Libraire — editeur, 1884, p.

[20] Holbach, *Sistemul naturii*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1957, p. 72.

[21] *Ibidem*, p. 74.

Scanned with CamScanner

conștiinței are o natură *corporală* și, în report cu omul, *sensibilă, perceptibilă.*

Identificarea existenței cu gîndirea, arată Feuerbach, este de esență teologică. Această unitate dintre *actul gîndirii* și *obiectul gîndit*, născocită de teologi, stă la baza filozofiei speculative și constituie „misterul" ei. În *Logica* lui Hegel, de exemplu, obiectele gîndirii nu se deosebesc de gîndirea însăși ; aceste obiecte nu sînt decît gînduri și ele nu conțin nimic care să nu fie gîndire pură.

Identitatea dintre gîndire și existență este expresia convingerii că rațiunea este esența absolută, focarul tuturor realităților. În cadrul acestei concepții, existența apare ca un simplu atribut al gîndirii, ca un *predicat*. Existența ca atribut al gîndirii și existența reală, obiectivă sînt însă două lucruri diferite, și de aceea gîndirea pură, abstractă nu se poate desprinde niciodată de ea însăși și trece în contrariul ei, existența.

A fi înseamnă a fi nu numai obiect pentru gîndire, ci a fi și pentru sine, *independent de orice gîndire*. De aceea existența reală, efectivă nu poate fi obiectul filozofiei care se bizuie numai pe gîndirea pură. Filozofia speculativă dovedește ea însăși acest lucru, identificînd existența cu nonexistența. În filozofia lui Hegel, de exemplu, existența este concepută astfel încît are *tot atît de puțin conținut* ca și contrariul ei, nonexistența. Această existență abstractă, fără realitate efectivă, fără obiectivitate, fără veridicitate și fără ființare pentru sine, este identică cu *nimicul* ; în ea își găsește expresie doar „nimicnicia acestei abstracții".

Existența din filozofia speculativă este în contradicție cu ceea ce înțelege omul în mod obișnuit prin existență, și anume prezență, ființare pentru sine, realitate efectivă, obiectivitate. În conștiința omului, ideea de existență este totdeauna legată de un conținut determinat. În timp ce existența filozofiei speculative este o determinare abstractă care reunește toate lucrurile prin simplul fapt că toate există, existența reală este la fel de *diversă* ca și lucrurile care există.

Împotriva filozofiei speculative idealiste care pretinde că datele simțurilor au doar o semnificație empirică, subiectivă, Feuerbach afirmă că, dimpotrivă, ele au o însemnătate *metafizică, ontologică*. Chiar în cele mai obișnuite senzații sînt ascunse adevărurile cele mai profunde ; îmbrățișînd un obiect, arată el, noi nu îmbrățișăm doar aparența lui, ceva iluzoriu, ci chiar esența lui ; *mîinile au o semnificație transcendentă* [2].

Esența simțurilor, a senzațiilor, după Feuerbach, constă în unitatea dintre *eu* și *tu*, adică dintre subiect și obiect. Vorbind despre

---

[2] L. Feuerbach, *Despre începutul filozofiei*, în op. cit., p. 40.

Lipsa fundamentală a idealismului, afirmă Feuerbach, constă în aceea că el pune şi rezolvă întrebarea despre obiectivitatea sau subiectivitatea lumii, despre realitatea sau nerealitatea ei *numai din punct de vedere teoretic*, cu toate că, în fond, *lumea este obiect al intelectului numai fiindcă este un obiect al voinţei, al voinţei de a fi şi de a avea*. Nu intelectul, ci *iubirea* pune, afirmă fiinţe în afară de sine, fiinţe reale, corporale, ceea ce este dovedit în mod izbitor de iubirea dintre sexe. Dar *limbajul iubirii de sine* nu este mai puţin energic şi limpede decît limbajul iubirii sexuale : „Procură-mi

obiective. Pentru cel care iubeşte, deosebirea dintre senzaţie şi reprezentare, dintre obiect şi subiect este o deosebire cît se poate de precisă şi de categorică. Durerea, suferinţa, este o afirmare violentă a obiectului, a realităţii obiective. *„Adevărul se află în plenitudinea vieţii şi a fiinţei umane“* [24].

Raţionamentele de mai sus arată efortul pe care l-a depus Feuerbach pentru a pune la baza concepţiei sale practica. Fără a-i contesta meritele, trebuie totuşi să subliniem încă o dată că el are o înţelegere superficială a practicii, limitînd-o la satisfacerea nemijlocită a trebuinţelor biologice.

porală în general, dată omului prin simţurile lui, ca obiect al contemplaţiei sensibile, al voinţei, al dorinţelor şi al trebuinţelor lui

2. Semnificaţia noţiunii de materie în filozofia marxistă

În filozofia marxistă, noţiunea de materie a căpătat un conţinut nou, calitativ deosebit de acela pe care îl avea în cadrul vechiului materialism. În elaborarea acestui conţinut, clasicii marxismului au ţinut seama, pe de o parte, de critica făcută materialismului meca-

---

[23] L. Feuerbach, *Asupra spiritualismului şi materialismului, cu particulară referinţă la activitatea voinţei*, în *Texte filozofice*, p. 216.

[24] Idem, *Principiile filozofiei viitorului*, în *op. cit.*, p. 192.

nicist şi metafizic de Kant, Fichte şi Hegel, de ideile valoroase ale lui Feuerbach, iar pe de altă parte, de noile tendinţe ale dezvoltării ştiinţei din secolul al XIX-lea, pe care le-au sesizat şi evidenţiat cu o perspicacitate deosebită.

Critica concepţiilor mecaniciste şi metafizice despre materie a fost una dintre preocupările principale ale lui Engels. In această ordine de idei, el a subliniat lipsa de temei a străduinţei multimilenare de a descoperi „materia unitară ca atare“ [25]. Meritul lui Engels este cu atît mai mare, cu cît ideea că materia există ca o substanţă aparte şi preocuparea de a o descoperi erau încă destul de frecvente printre naturaliştii din timpul său. Îndeosebi chimiştii nutreau speranţa de a descoperi prototipul tuturor elementelor chimice, adică elementul simplu din care se formează şi la care se reduc toate celelalte elemente chimice.

Odată cu aceasta, Engels a respins tendinţa proprie atît oameni-

a lucrurilor „la deosebiri pur cantitative de compunere ale particulelor infime identice“. Reamintind critica făcută de Hegel materialismului francez din secolul al XVIII-lea în această privinţă, Engels arată că părerea potrivit căreia materia poate fi determinată numai cantitativ, fiind omogenă din punct de vedere calitativ, înseamnă o întoarcere la Pitagora [26]. Engels considera în mod just că materia există numai în forme determinate calitativ şi de aceea a cunoaşte aceste forme înseamnă a cunoaşte materia însăşi [27]

Odată cu sublinierea faptului că natura nu există decît ca ceva calitativ determinat şi că, prin urmare, diversitatea calitativă este un dat fundamental al existenţei, Engels a subliniat şi *unitatea internă* a lumii, manifestată în conexiunea generală şi în faptul că

şi diversitate.

---

[25] F. Engels, *Dialectica naturii*, p. 551.
[26] *Ibidem*, p. [illegible]
[27] [illegible]

Scanned with OKEN Scanner

materici, subliniind caracterul relativ al discontinuității și al indivizibilității materiei [23].

În legătură cu eforturile depuse de Engels pentru înlăturarea îngustimii de gîndire cu privire la ideea de materie, este semnificativă și critica la care el a supus tendința, dominantă în știința din acea perioadă, de a absolutiza ponderabilitatea și, respectiv, masa, atracția ca proprietate absolut definitorie pentru materie. „Este oare eterul material ? — se întreabă Engels. — Dacă în genere este, el trebuie să fie material, trebuie să fie înglobat în noțiunea de materie. Dar el n-are greutate“ [29].

Lăsînd la o parte ipoteza științifică perimată la care se referă Engels și pe care, dealtfel, chiar el o considera discutabilă, atenția noastră trebuie să fie reținută de modul lui dialectic de gîndire, mai precis, de ideea că nici o proprietate *fizică*, oricît de indisociabilă de materie ar putea să ne pară la un moment dat, nu trebuie să fie absolutizată, nu trebuie să fie considerată ca reprezentînd esența absolută a materiei. Este de ajuns ca ceva *să existe* ca parte a lumii reale, sensibile, indiferent de însușirile sale fizice, de însușirile sale particulare în genere, pentru ca să poată fi inclus în noțiunea de materie.

Din punctul de vedere al dialecticii, este posibil și chiar inevitabil ca însușirile particulare (fizice, chimice etc.) ale materiei să fie contradictorii, „paradoxale“, „stranii“ ș.a.m.d. În acest sens, după ce a făcut observația că „întreaga teorie a gravitației se bazează pe afirmația că atracția este esența materiei“, Engels afirmă : „Este desigur fals. Oriunde există atracție, ea trebuie să fie întregită de respingere... esența materiei o constituie atracția și respingerea“ [30]. Din cuvintele lui Engels nu trebuie să înțelegem că esența materiei se reduce la atracție și la respingere. El nu a avut nicidecum intenția să creeze cu ajutorul dialecticii o teorie speculativă a materiei (a realității obiective) pe care s-o impună oamenilor de știință ; prin reflecțiile și prin considerațiile sale critice, el a vrut doar să scoată în evidență importanța metodei dialectice de gîndire pentru interpretarea datelor noi, complexe și contradictorii, ale științei. Engels a vrut să sublinieze că numai metoda dialectică este în stare să dea oamenilor de știință *supleţea de gîndire* și *disponibilitatea de spirit* cerută de interpretarea justă a descoperirilor științifice noi.

Considerațiile critice ale lui Engels au avut ca obiect nu numai

---

[28] *Ibidem*, p. 541-542, 548 și 599-600.
[29] *Ibidem*, p. 511.
[30] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

mecanicismul, ci și empirismul plat, respectiv pozitivismul, care începuse să se manifeste în știință. Engels a condamnat încercarea

unei experiențe directe speciale. El arată, pe bună dreptate, că știința implică numeroase abstracții care nu au un corespondent empiric imediat fără ca aceasta să însemne că ele sînt lipsite de conținut obiectiv [31].

Momentul culminant al efortului depus de Engels pentru a determina conținutul noțiunii de materie din punctul de vedere al materialismului dialectic îl reprezintă afirmația că „materia" este o abstracție foarte generală, în care înglobăm toate lucrurile *numai întrucît există corporal* [32]. Deci a fi material înseamnă a avea o existență corporală.

Expresia „existență corporală" nu înseamnă altceva decît *existență obiectivă, adică o existență în afară și independent de conștiință*. Cu alte cuvinte, Engels nu are în vedere o corporalitate determinată, geometrică, fizică etc., ci *corporalitatea în general*, ca determinare a tot ceea ce nu este doar senzație, reprezentare, gîndire (conștiință), ci *realitate obiectivă*. Aceasta rezultă precis, pe de o parte, din afirmația lui Engels că *noi facem abstracție de toate calitățile lucrurilor atunci cînd le subsumăm noțiunii de materie* și, pe de altă parte, din afirmația că eterul, lumina, scînteia electrică etc. trebuie de asemenea să fie incluse în noțiunea de materie, *întrucît există în mod real, deși nu sînt corpuri în sensul obișnuit, restrîns al cuvîntului.*

Pentru a înțelege corect „definiția" lui Engels privind materia, trebuie să avem în vedere și faptul că Engels și-a însușit ideile fundamentale ale materialistului Feuerbach. Or, acesta, cum s-a văzut, nu reduce materia la nici o formă particulară ; pentru el, materia este existența obiectivă pur și simplu, tot ce există în afară și independent de reprezentare și de gîndire, avînd în vedere că dumnezeu, spiritul absolut, eul și, în general, toate principiile ontologici idealiste sînt abstracții lipsite de realitate și de adevăr [33].

În sfîrșit, semnificația expresiei „existență corporală" reiese și din modul în care Engels a definit esența materialismului în general, adică pe baza raportului dintre *existență* și *conștiință* ;

[32] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

tenței față de conștiință[34]. Deci cuvîntul materie este sinonim cu cuvîntul existență, evident în sensul de existență obiectivă.

Ar fi, desigur, absolut nejustificat să se tragă de aici concluzia că pentru Engels conștiința, viața spirituală a omului este lipsită de existență, nu este ceva „real". Ca trăire interioară a omului, ca însușire sau funcție a unei părți infime, dar foarte evoluate și foarte complexe din univers, creierul omului, conștiința este ceva foarte „real", existent. Marxismul nu neagă realitatea conștiinței ca fenomen specific, diferit de materie ; el este departe de intenția de a reduce idealul la material (la fizic, fiziologic etc.), considerînd senzațiile, percepțiile, ideile — simple urme rămase în creierul omului după acțiunea obiectelor din lumea înconjurătoare asupra organelor noastre de simț sau secreții ale creierului etc.

Opunînd existența conștiinței și desemnînd-o pe cea dintîi prin cuvîntul materie, Engels vrea să sublinieze că universul în general, natura, cosmosul etc. nu implică nici un fel de conștiință că ea este, cum spunea Hegel, *bewusstloses Sein*. A afirma că lumea este materie înseamnă a exprima printr-un singur cuvînt rezultatul cîtorva milenii de dezvoltare a cunoașterii științifice, care arată că lumea nu a fost creată și nu este guvernată de dumnezeu, că ea există independent de spirit, independent de orice fel de rațiune, voință, scop ș.a.m.d.

Această idee a fost și va fi totdeauna conținutul principal, [illegible] duit să deducă totul dintr-o substanță determinată. In felul acesta, filozofii materialiști au încercat să suplinească lipsa cunoștințelor științifice despre realitatea obiectivă. Cînd s-a dezvoltat mecanica, ei au văzut în ea modelul general al explicației materialiste a lumii. Prin urmare, materialiștii premarxiști nu au fost în stare să deosebească sarcinile științei de cele ale filozofiei. Dealtfel, acest lucru nu era posibil în mod obiectiv, deoarece, în lupta împotriva idealismului și religiei, materialiștii nu se puteau limita la simpla afirmație generală a materialității lumii.

Pentru idealiști, dimpotrivă, existența este condiționată de conștiință, este o *funcție* a conștiinței. Feuerbach are deplină dreptate cînd afirmă că pentru idealist *a fi* înseamnă *a fi obiect pentru un subiect*[35].

În cazul formelor populare, simpliste ale idealismului, acest raport dintre existență și conștiință este implicat în ideea că natura este o creație a lui dumnezeu, care este conceput „după chipul

---

[34] *Ibidem*, p. 339 și urm.

[35] Vezi L. Feuerbach, în *Texte filozofice*, p. 61—62.

Scanned with OKEN Scanner

și asemănarea omului" (ca ființă spirituală). În cazul formelor mai subtile ale idealismului, dependența existenței de conștiință, a materiei de spirit este postulată în alte feluri. Berkeley și idealiștii subiectivi, în general, afirmă că *a fi* înseamnă *a fi perceput*, căci toate însușirile lucrurilor reale se prezintă omului ca senzații. Platon, Hegel și idealiștii obiectivi, în general, afirmă că *a fi* înseamnă *a fi obiect al rațiunii*, o *esență inteligibilă*, deoarece numai în ce este rațional există adevăr, certitudine, claritate. Or, atît percepția, cît și rațiunea implică un *subiect*. Numai că idealismul obiectiv nu definește existența în raport direct cu gîndirea sau cu conștiința umană, cu subiectul *real* al cunoașterii, ci cu un subiect imaginar, „absolut", conceput bineînțeles după modelul conștiinței umane, al subiectului real. Leibniz, de exemplu, socotea că *monada*, principiul de bază al existenței, trebuie concepută după modelul sufletului, al eului [36].

În opoziție cu filozoful idealist, materialistul înțelege prin materie existența, care, în sine, nu implică nici pe dumnezeu, nici senzația și nici conceptul. *Materia este tot ceea ce există în afară și independent de conștiință; ceea ce condiționează conștiința, constituie baza apariției și ființării conștiinței.*

Dar o astfel de definiție a materiei nu este prea săracă în conținut, prea abstractă? Ea nu ne spune nimic despre însușirile sau determinările materiei luate în afara raportului cu conștiința, despre conținutul și structura concretă a existenței, despre formele ei particulare, despre modul în care apar lucrurile etc. Pentru a

că definiția materiei dată de Engels satisface exigențele fundamentale ale unei astfel de definiții, care sînt următoarele: prima, să permită delimitarea precisă a materialismului de idealism; a doua, să țină seama de relativitatea tuturor cunoștințelor noastre științifice despre realitatea obiectivă.

Definiția lui Engels, s-ar putea spune, satisface aceste condiții în mod ideal; ea permite o delimitare precisă a materialismului de idealism și, totodată, este destul de cuprinzătoare pentru a face față celor mai neașteptate mutații ale cunoștințelor noastre știin-

Suplețea excepțională a concepției marxiste despre materie poate fi ilustrată, de exemplu, prin noțiunea de *valoare*. În timp ce pentru vechiul materialism materialitatea implica totdeauna ceva compact, palpabil, localizat în spațiu etc., Marx, vorbind despre „obiectualitatea valorii" cu înțelesul evident de *materialitatea va-*

Scanned with OKEN Scanner

lorii, scrie următoarele: „Obiectualitatea valorii (Wertgegenständlichkeit) mărfurilor se deosebește de văduva Quickly prin aceea că nu știi cum să o iei. În contrast direct cu *obiectualitatea senzorială grosolană* a corpului-marfă, în obiectualitatea valorii lui nu intră nici un atom de substanță din natură. Putem deci să sucim și să învîrtim cît poftim orice marfă: ca *obiect-valoare ea rămîne insesizabilă*“ [37]

producătorii de mărfuri: materia valorii nu constă în substanța naturală sensibilă a obiectului-marfă, ci în cantitatea medie de muncă omenească amorfă, nediferențiată, necesară pentru producerea ei. Această „obiectualitate fantomatică“ [38] a valorii se manifestă cît se poate de sensibil în procesul schimbului de mărfuri și provoacă adeseori adevărate dezastre în existența materială a oamenilor.

De concordanța noțiunii de materie din filozofia marxistă cu particularitățile procesului de cunoaștere și cu datele științei moderne și contemporane ne vom ocupa și în alt capitol.

Cu toate că Lenin nu a cunoscut *Dialectica naturii*, care nu fusese publicată în timpul vieții lui, ideile sale despre conținutul noțiunii de materie concordă într-un mod surprinzător cu cele ale lui Engels, ceea ce se explică, bineînțeles, prin modul lor dialectic de gîndire. Totuși, trebuie arătat că Lenin disociază mai categoric noțiunea de materie de noțiunea de substanță, concepută ca un substrat ultim și invariabil al existenței, și subliniază cu mai multă pregnanță deosebirea dintre noțiunea filozofică și reprezentările științelor particulare despre formele și proprietățile concrete ale materiei.

Lenin subliniază în mod constant că materia este o categorie *filozofică* [39]. Bineînțeles că Lenin nu a avut niciodată intenția de a opune filozofia științei, așa cum au procedat toți reprezentanții filozofiei speculative de la Platon la Hegel. Dimpotrivă, Lenin subliniază unitatea profundă dintre filozofie și știință, arătînd că amîndouă studiază, în ultimă instanță, aceeași realitate prin aceleași mijloace și pe aceleași căi fundamentale. Dar Lenin nu putea să piardă din vedere faptul că unitatea dintre filozofie și știință nu

---

[37] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 62 (subl. ns.).

[38] *Ibidem*, p. 52.

[39] V.I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, București, Editura poli-

Scanned with OKEN Scanner

exclude deosebirea dintre ele, existența unui conținut și a unor sarcini specifice fiecăreia dintre ele. În acest sens, el afirmă că materia este o categorie filozofică, cu alte cuvinte, că noțiunea filozofică de materie are un conținut specific, deosebit de conținutul noțiunilor și teoriilor științelor particulare despre formele și proprietățile concrete ale materiei.

Una dintre erorile frecvente ale materialiștilor premarxiști a fost aceea de a absolutiza rezultatele științelor particulare, respectiv de a face din anumite cunoștințe istoricește condiționate sau dintr-o știință particulară baza filozofiei *ca teorie generală a existenței*. De regulă, această eroare s-a manifestat prin exagerarea importanței fizicii, considerînd că tot ce există ține de domeniul fizicii. „Omul — scrie d'Holbach — trebuie să recurgă la fizică în toate cercetările sale" [10]. Or, Lenin a înțeles că, delimitînd atît cît este posibil și necesar filozofia de științele particulare, el situează lupta dintre materialism și idealism pe terenul ei propriu și înlătură posibilitatea ca materialismul să fie declarat desuet în momentul în care se produce o mutație bruscă în dezvoltarea

Lenin a arătat că tocmai înțelegerea greșită a raporturilor dintre filozofie și știință a stat la baza părerii absurde formulate de o serie de filozofi și savanți de la sfîrșitul secolului trecut și începutul secolului nostru, după care noile descoperiri ale fizicii ar fi demonstrat dispariția materiei. De fapt dispăruseră doar limitele pînă la care a fost cunoscută materia și, odată cu ele, reprezentările mecaniciste despre materie.

În confruntarea dintre materialism și idealism, arată Lenin, nu sînt implicate, la urma urmei, concepțiile noastre despre formele particulare și însușirile concrete ale materiei. *„Unica «însușire» esențială a materiei de a cărei recunoaștere este legat materialismul filozofic este aceea că ea există ca o realitate obiectivă"* [11]. Această „însușire" este confirmată de întreaga dezvoltare a științei și a filozofiei și nici o descoperire științifică nu va putea duce în viitor la infirmarea ei. Cunoștințele noastre despre toate celelalte însușiri, dimpotrivă, pot fi modificate; părerile noastre despre esențialitatea și generalitatea lor putînd fi afectate de noi descoperiri.

Confundarea diferitelor accepții nefilozofice ale termenului de materie cu noțiunea filozofică de materie caracterizează încă gîndirea multor oameni de știință din zilele noastre, favorizînd fie recrudescența materialismului mecanicist, metafizic, fie îndepărtarea

[10] *Ibidem*, p. 69.
[11] *Ibidem*, p. 234.

Scanned with Scanner

de materialism spre idealism. Subliniem încă o dată că a desprinde sensul filozofic al noțiunii de materie de sensul său științific nu

sinteza științei și a practicii. Sensul special pe care cuvîntul materie îl are în filozofia marxistă este rezultatul întregii istorii a cunoașterii omenești.

Se poate pune întrebarea : a defini materia ca realitate obiectivă, înțelegînd prin „realitate obiectivă" ceea ce există în afară și independent de *conștiința omului*, este de ajuns pentru a delimita materialismul de *toate* formele idealismului ? Nu admite și idealismul obiectiv existența obiectivă a lumii ? Nu sînt și principiile care stau la baza ontologiei sale — dumnezeu, spiritul, ideea, monada etc. — „realități obiective" în sensul precizat mai sus ?

După părerea unora dintre marxiștii contemporani, „definiția leninistă" ar fi îndreptată, într-adevăr, numai împotriva idealismului subiectiv și deci nepulincioasă față de idealismul obiectiv. Această părere însă este falsă, deoarece, așa cum s-a arătat mai sus, atît idealismul *subiectiv*, cît și idealismul *obiectiv* implică, într-un fel sau altul, condiționarea obiectului de subiect, dependența existenței de conștiință. În toate concepțiile idealiste, existența depinde de ceva conceput după modelul conștiinței omului sau al uneia dintre componentele ei. Deci din acest punct de vedere între idealismul obiectiv și idealismul subiectiv nu există nici o deosebire esențială, lucru pe care Lenin l-a subliniat foarte limpede.

E adevărat că, polemizînd mai ales cu reprezentanții empiriocriticismului, Lenin afirmă adeseori că prin materie se înțelege ceea ce există în afară și independent de *conștiința omului*, combătînd astfel direct idealismul subiectiv ; în același timp însă, Lenin arată că idealismul obiectiv pune la baza existenței „o abstracție moartă", la care s-a ajuns prin ipostazierea conștiinței umane, singura conștiință existentă în chip real. Idealismul obiectiv, pentru Lenin, nu este decît un idealism foarte complicat, care substituie „psihicul" întregii naturi fizice [42].

În fond, Lenin raționează astfel : dacă admitem că materia este ceea ce există în afară și independent de conștiința omenească, admitem implicit că ea este ceea ce există în afară și independent de orice conștiință, deoarece, în realitate, nu există decît conștiința omului, iar conștiința ca principiu al idealismului obiectiv nu este decît „o abstracție moartă", lipsită de orice con-

---

[42] *Ibidem*, p. 212 și 267.

Scanned with OKEN

ținut real. Prin urmare, a spune că materia este ceea ce există în afară și independent de conștiința omului înseamnă în mod necesar a spune că materia este ceea ce există în afară și independent de conștiință în general. Deci tot ce există în afară și independent de conștiința omului are ca „însușire" esențială aceea de a fi independent de spirit și, implicit, diferit de spirit, adică de a fi materie.

Din cele de mai sus reiese limpede că „definiția leninistă" a materiei se bazează pe precizarea raportului dintre existență și conștiință ; Lenin însuși a subliniat acest lucru și, odată cu el, caracterul *gnoseologic* al noțiunii de materie. De fapt, pentru Lenin, adeseori *gnoseologic* și *filozofic* înseamnă unul și același lucru. Totuși, ne putem întreba din nou dacă este posibilă și necesară o definiție a materiei fără referire la conștiință, o definiție *ontologică*. Răspunzînd afirmativ la această întrebare, trebuie totuși să ținem seama de faptul că *valoarea oricărei definiții a materiei depinde de precizarea raportului dintre existență și conștiință (spirit), de afirmarea identității sau opoziției celor doi termeni, a primordialității unuia față de celălalt.*

Putem și trebuie să definim materia, de exemplu, în raport cu mișcarea, cu spațiul, cu timpul ș.a.m.d. Dar ce ne spun astfel de definiții din punctul de vedere al opoziției dintre materialism și idealism ? Echivalentul noțiunii de materie în filozofia lui Spinoza este substanța, iar definiția ei sună așa : „Ceea ce există în sine și este conceput prin sine" [2]. Putem oare, bazîndu-ne numai pe această definiție, să spunem că Spinoza este materialist ? Evident că nu ! Pentru filozofii idealiști, „ceea ce există în sine și este conceput prin sine" este spiritul sau dumnezeu, iar pentru materialiști natura. Definiția ca atare nu rezolvă problema dacă substanța este materială sau spirituală. Neajunsurile definiției lui Spinoza se manifestă chiar în sistemul acestuia, în care materia (întinderea) și gîndirea sînt *în aceeași măsură* atribute ale sub-

Una dintre sarcinile principale ale filozofiei a fost și este aceea de a răspunde la întrebarea în ce raport se află omul ca ființă spirituală față de restul lumii, față de existența luată în general, în totalitatea ei.

Desemnînd existența în general cu ajutorul noțiunii de materie, ne exprimăm convingerea, bazată pe întreaga dezvoltare a cunoașterii științifice, că în univers numai omul sau ființele care

---

[2] Vezi *Etica*, București, Editura științifică, 1957, p. 39.

Scanned with OKEN Scanner

asemenea lui au un organism superior, posedă creier, organe de simț etc. sînt înzestrate cu conștiință. În afara conștiinței ca funcție a materiei superior organizate, nu există nici un alt fel de conștiință, nici imanentă, nici transcendentă, și *în acest sens* spunem că universul este materie.

Repetăm : filozofia marxistă, respectiv materialismul dialectic, a ajuns prin concepția sa despre materie la conștiința limpede a ceea ce constituie esența liniei materialiste în istoria filozofiei. A reclama o definiție a materiei în afara problemei fundamentale a filozofiei, ca definiție principală a concepției materialist-dialectice, înseamnă a tinde spre o etapă depășită a istoriei materialismului, iar încercarea de a da această definiție a materiei pe baza unor proprietăți „fizice" implică riscul de a lua ceea ce este particular și relativ drept universal și absolut și de a pune din nou, la un moment dat, materialismul filozofic în contradicție cu știința.

Împotriva definirii materiei ca realitate obiectivă s-a formulat obiecția că mișcarea, spațiul, timpul sînt tot „realități obiective" și, prin urmare, nu putem deosebi conceptual materia de ele. De fapt, din momentul în care am precizat că mișcarea, spațiul, timpul etc. sînt *formele* fundamentale de manifestare a materiei am spus tot ce trebuie sau destul pentru a le deosebi pe cele dintîi de cea din urmă. Mișcarea, spațiul, timpul sînt „realități obiective" numai ca atribute ale materiei, ale unor formații materiale, ale unor realități concrete. Luate aparte, ele nu sînt nimic. Fiind atribute ale materiei, ale realității obiective, este firesc ca și ele să aibă un caracter obiectiv. Nu este absurd să spunem că mișcarea este realitate obiectivă *alături* de materie, *în afara* unui conținut determinat aflat în mișcare ?

O altă obiecție împotriva definirii materiei ca realitate obiectivă a fost formulată astfel : obiectivitatea reprezintă doar una dintre însușirile esențiale ale materiei, dar nu singura. Desigur că materia, realitatea obiectivă are o infinitate de însușiri esențiale, deosebirea dintre esențial și neesențial fiind relativă. Din punct de vedere filozofic, mai precis, din punctul de vedere al opoziției dintre materialism și idealism însă, esența materiei constă numai în aceea că ea este o realitate obiectivă, că ea există în afara conștiinței și independent de ea. Ori considerăm că lumea este obiectivă în sensul precizat mai sus, și atunci *sîntem materialiști*, ori, dimpotrivă, o considerăm ca fiind, într-un fel sau altul, dependentă de conștiință, și atunci *nu sîntem materialiști*. Nici o altă „însușire" nu delimitează materialismul de idealism și vice-

Scanned with OKEN Scanner

O discuție în jurul noțiunii de materie nu se poate încheia fără a combate părerea unor critici sau comentatori ai marxismului care pretind că pe Marx nu l-ar fi interesat opoziția dintre materialism și idealism sau că în filozofia marxistă nu ar exista o definiție a materiei ș.a.m.d.

Unul dintre aceștia, de exemplu, pretinde că „vorbăria asupra chestiunii primordialității *materiei* sau *spiritului* (materialism sau spiritualism ontologic), despre opoziția dintre *realitate* și *idee*, existență și gîndire..." [44] nu-l privește pe Marx. Pentru a arăta lipsa de temei a acestei afirmații e de ajuns să ne referim la postfața din volumul I al *Capitalului*, în care Marx arată că, în timp ce la Hegel ideea este demiurgul realului, la el, dimpotrivă, ideea nu este decît rezultatul transpunerii și prelucrării realității în capul omului. Nu se referă Marx aici în mod limpede și neîndoielnic la opoziția dintre materialism și idealism ? Nu combate el idealismul hegelian ? Evident că da !

Există zeci de pasaje în opera lui Marx în care el își exprimă în mod explicit și cît se poate de precis convingerile sale materialiste, în care deci „materialismul ontologic" este opus „spiritualismului ontologic".

H. Lefebvre denaturează de asemenea gîndirea marxistă susținînd că Marx folosește noțiunea de materie nu în sensul propriu concepției materialiste despre lume, ci într-un sens aparte, legat de noțiunea de însușire *(appropriation)* ; prin urmare, esența marxismului, după Lefebvre, nu constă în afirmația că totul este materie, ci în aceea că tot ce există *(tout étant)* apare ca *materia* unei activități date *(la matière d'un travail donné)* [45]. Adevărata cucerire a gîndirii lui Marx, spune tot Lefebvre, a fost tocmai aceea de a depăși „dualismele ruinătoare", ca obiect-subiect, om-natură, existență-conștiință [46].

Nimeni nu pretinde că esența marxismului constă în expresia „totul este materie", dacă prin aceasta se înțelege postularea unei substanțe unice și invariabile ca esență a tuturor fenomenelor. De asemenea este adevărat că în filozofia marxistă practica are un rol esențial în determinarea sau în definirea realității obiective pentru om. Dar aceasta nu înlătură noțiunea de materie, nu îndepărtează marxismul de materialism, nu-l situează deasupra opoziției dintre

---

[44] Vezi K. Axelos, *Marx, penseur de la technique*, Paris, 1961, p. 188.
[45] Vezi H. Lefebvre, *Problèmes actuels du marxisme*, Paris, P.U.F.

materialism şi idealism, ci, dimpotrivă, îi conferă caracterul unui materialism mai profund şi, totodată, mai consecvent. Cum se poate afirma că Marx nu recunoaşte opoziţia dintre *existenţă* şi *conştiinţă* cînd el l-a criticat pe Hegel tocmai pentru faptul de a fi identificat procesul devenirii lumii reale, materiale cu procesul ridicării gîndirii de la abstract la concret ? Procesul prin care gîndirea reproduce realitatea ca ceva concret *pentru spirit*, arată Marx, „nu este în nici un caz procesul de naştere a concretului însuşi“ [47], Marx recunoaşte nu numai *opoziţia* dintre existenţă şi conştiinţă, ci şi *primordialitatea* existenţei faţă de conştiinţă, căci pentru el *idealul* (conştiinţa) nu e decît *realul* (existenţa) transpus şi prelucrat în capul omului şi deci ceva secundar în raport cu realul şi dependent de el ; pentru Marx, conştiinţa *(das Bewusstsein)* nu este decît existenţa devenită conştientă *(das bewusste Sein)*. Or, a recunoaşte opoziţia dintre existenţă şi conştiinţă, precum şi primordialitatea existenţei faţă de conştiinţă, înseamnă a recunoaşte *materialitatea lumii*, a identifica existenţa cu materia. Noţiunea marxist-leninistă de materie nu implică absolut nimic mai mult decît atît.

Autorii unei lucrări de istorie a filozofiei susţin că Marx şi Engels nu s-au străduit pînă la urmă să ne arate ce înţeleg prin „materie“ [48]. De aceeaşi părere sînt J. Meurers şi alţii [49]. Împotriva acestei păreri poate fi menţionat cel puţin pasajul din *Dialectica naturii* analizat mai pe larg în paragraful acesta, în care Engels defineşte materia ca existenţă corporală. Nemulţumirea autorilor citaţi a fost provocată, desigur, de faptul că Marx şi Engels nu au definit materia ca o substanţă concretă ; dar ei au făcut acest lucru în mod intenţionat, ştiind că toate reprezentările noastre concrete despre materie sînt istoriceşte condiţionate, supuse revizuirii continue, şi numai ideea că lumea nu depinde de spirit este o achiziţie definitivă a ştiinţei.

Putem fi de acord cu afirmaţia că nici Marx sau Engels, nici Lenin, cu toate că s-a ocupat mai mult de noţiunea de materie, nu au dat o definiţie sistematică, formală a materiei, aşa cum se obişnuieşte în tratatele de filozofie speculativă. Aceasta se explică

---

[47] K.Marx, *Contribuţii la critica economiei politice*, p. 227.

[48] *Istoria filozofiei Răsăritului şi Apusului*, vol. II, Londra, 1953, p. 400 ; *apud* F.I. Arhiptev, *V.I. Lenin despre noţiunea ştiinţifică a materiei*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1959, p. 27—32.

[49] Vezi *Wissenschaft im Kollektiv*, München, 1950, p. 34.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with Scanner

și disprețul lor pentru un anumit gen de definiții formale, care nu spun aproape nimic și substituie abstracții moarte unui conținut viu și bogat. Pentru Marx, Engels și Lenin, esențialul nu constă în a da definiții pretențioase, ci în a supune unei analize multilaterale faptele și teoriile pentru a degaja concluziile corespunzătoare. Gîndirea lor vie, nuanțată nu se prea împăca cu rigiditatea simplistă a definițiilor scolastice.

O serie de critici contemporani ai marxismului, printre care se numără G. Wetter[50], A. Falk[51], J. M. Bochenschi[52] ș.a., consideră că marxismul este doar un *realism*, cu alte cuvinte, esența lui ar consta în afirmația că *există o lume exterioară nouă*[53]. De fapt, marxismul este un *materialism* și nu doar un *realism*; el nu susține doar *realitatea* lumii sensibile în raport cu ideile și cu reprezentările omului, ci *independența* existenței de conștiință, de spirit. Marxismul este o concepție îndreptată atît împotriva subiectivismului, cît și împotriva spiritualismului, a misticismului ș.a.m.d.

Pornind de la afirmația lui Lenin că natura este dată omului

Mai sus s-a arătat că acest lucru este imposibil. În concepția clasicilor marxismului, așa cum se va vedea și în paragraful următor, materia, realitatea obiectivă, este dată omului în activitatea lui practică. Dumnezeu este doar conceput ca realitate obiectivă de către credincioși, dar practica social-istorică nu confirmă existența lui. Prin materie nu se înțelege tot ce este *conceput* ca realitate obiectivă, ci ceea ce *există efectiv* și poate fi probat cu ajutorul practicii sociale.

J. Wahl și alții consideră că marxismul este doar un *realism*, cu alte cuvinte, esența lui ar consta în afirmația că *există o lume exterioară nouă*[53]. De fapt, marxismul este un *materialism* și nu doar un *realism*; el nu susține doar *realitatea* lumii sensibile în raport cu ideile și cu reprezentările omului, ci *independența* existenței de conștiință, de spirit. Marxismul este o concepție îndreptată atît împotriva subiectivismului, cît și împotriva spiritualismului, a misticismului ș.a.m.d.

Pornind de la afirmația lui Lenin că natura este dată omului

și un *realism naiv*. Într-adevăr, așa cum subliniază și L. Althusser, *Materialism și empiriocriticism* se situează în spațiul teoretic al empirismului, dar mai ales din punctul de vedere al terminologiei, al referințelor istorice ș.a.m.d. Fondul lucrării însă este orientat *împotriva* pozițiilor menționate. Lenin subliniază tot timpul rolul activ al gîndirii în procesul cunoașterii și deosebirea dintre conținutul și forma cunoștințelor noastre, începînd cu senzațiile și

---

[50] G. Wetter, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, ed. a 4-a, Viena, 1958, p. 336—345.

[51] A. Falk, *Die Weltanschauung des Bolschewismus*, Wartburg, 1953.

[52] J. M. Bochenschi, *Der sowjet-russische dialektische Materialismus*, ed. a 2-a, München, 1956, p. 72.

[53] Vezi J. Wahl, *Traité de métaphysique*, Paris, 1953, p. 629.

terminînd cu noţiunile şi teoriile. Afirmaţia lui Lenin că natura este dată omului prin senzaţiile lui trebuie înţeleasă în sensul că senzaţiile implică un raport, o relaţie între subiect şi obiect ; ele sînt o verigă de legătură între om şi realitatea obiectivă şi, prin urmare, nu pot fi considerate „elementele lumii", nici măcar în sens gnoseologic. Omul nu cunoaşte senzaţiile, adică doar fenomenele perceptibile, observabile, ci materia, ceea ce este implicat ca *realitate obiectivă* şi ca *esenţă profundă* în senzaţii şi în fenomenele observabile. Faptul că Lenin se ridică atît împotriva idealismului lui Berkeley, cît şi împotriva pozitivismului este suficient pentru a demonstra că el nu are nimic comun cu empirismul îngust sau cu realismul naiv.

Dar pentru a sublinia deosebirea profundă dintre materialismul dialectic şi empirismul sau realismul naiv, care au fost mai mult sau mai puţin solidare cu materialismul premarxist, trebuie să facem apel la practică.

3. Practica socială ca determinant al realităţii obiective

Practica social-istorică constituie o bază incomparabil mai solidă pentru concepţia materialistă despre lume decît simpla contemplaţie senzorială sau raţiunea pură, deoarece prin intermediul ei se stabileşte un contact cît se poate de strîns, de intim între subiect şi obiect, între gîndire şi existenţă. Practica permite materialismului să fie mai subtil şi mai suplu, mai bogat în conţinut ; ea conferă argumentelor lui împotriva idealismului temeinicie deplină şi totodată face posibilă traducerea în limbajul materialismului şi rezolvarea efectivă a problemelor reale, raţionale care au dat naştere concepţiilor idealiste. Datorită practicii, materialismul marxist se poate detaşa de materialismul primitiv, vulgar şi de realismul naiv, poate face faţă cu succes problemelor complexe şi situaţiilor paradoxale care apar fără încetare în evoluţia omenirii.

Înainte de toate, trebuie subliniat faptul că practica permite filozofiei marxiste să evidenţieze temeiul real al aşa-zisului *postulat al materialismului*. Materialiştii premarxişti şi-au mărturisit adeseori neputinţa în această privinţă ori s-au limitat să facă

mul lui Berkeley, deşi absurd, este cel mai greu de combătut [55], iar Feuerbach considera că adevărul lumii sensibile este „origi-

materialismul are o bază biologică instinctivă, că el este deja implicat în comportamentul animalelor. Cînd pisica își înfige ghearele în șoarece și nu în proprii săi ochi, ea manifestă, dacă nu chiar o concepție, în orice caz o atitudine materialistă [56]. Evident că în felul acesta materialismul se expunea ironiilor și criticilor filozofilor idealiști și, într-o anumită măsură, legitima calificativele de „dogmatism", „metafizică primitivă" ș.a.

Marxismul a arătat că baza convingerii omului în materialitatea lumii, în existența obiectivă, independentă de conștiință a lucrurilor este practica socială. Ideea deosebirii dintre conștiință și existență, dintre „eu" și „non eu" a apărut și se bazează pe procesul activității materiale, al transformării naturii de către om; în activitatea practică a ajuns omul să se deosebească pe sine *ca subiect* al acțiunii imediate de *obiectul* ei imediat și treptat, pe măsura dezvoltării practicii sociale, să capete convingerea deosebirii dintre conștiință și existență în general. Atît animalul, cît și omul, arată Marx [57], sînt activi în raportul lor cu natura; dar animalul este activ numai în raport cu însușirile obiectului care sînt adecvate trebuințelor sale biologice ca trebuințe ale ființei sale specifice, ale speciei, în timp ce omul, *prin* și *în* activitatea sa, se ridică deasupra trebuințelor sale ca ființă individuală, specifică, ca ființă aparținînd unei specii biologice determinate, însu-

de activitate ale animalului sînt determinate de organizarea sa biologică ereditară, el nu se poate separa de mediul natural, nu poate să-și contrapună obiectul și să devină conștient de deosebirea sa față de lumea obiectelor. *La animal, lumea trebuințelor sale nu se deosebește de obiectul însuși, în timp ce la om realitatea obiectivă se detașează de lumea impresiilor și a trebuințelor sale.* Cercetările lui J. Piaget și ale altor oameni de știință contemporani au confirmat justețea tezelor marxiste [58]

Deci deosebirea dintre conștiință și existență nu e dată automat odată cu intuirea sau cu perceperea realității; nu putem spune că ideea realității obiective este „originar prezentă". Distincția specific umană dintre „eu" și „non eu" presupune un pro-

---

[55] Vezi *Materialism și empiriocriticism*, p. 25.
[56] Vezi L. Feuerbach, *Texte filozofice*, p. 250.
[57] *Ibidem*, p. 246—247.

Scanned with Scanner

ces complex de activitate practică-teoretică. În activitatea practică, materialitatea existenței, natura ei specifică, deosebită de conștiință, se manifestă ca *limită* și ca *rezistență* față de rațiunea pură și față de voința arbitrară ; astfel realul își dezvăluie *sinele* său, esența lui proprie.

Odată cu evidențierea bazei reale a concepției materialiste despre lume a fost demonstrată și inconsistența tuturor încercărilor idealiste de a întemeia ideea de realitate obiectivă bazîndu-ne exclusiv pe principii și raționamente abstracte, cum au făcut Descartes, Fichte ș.a. Inconsistența încercărilor de acest fel apare și mai limpede cînd este vorba nu numai de realitatea obiectivă *în general*, ci de conținutul ei *determinat, concret*. Nici metoda lui Descartes, nici metoda lui Fichte nu sînt în măsură să permită reconstrucția logică a universului concret ; cunoașterea implică, bineînțeles, momentul construcției logice, dar ca moment integrat ansamblului demersurilor cognitive, în condiționarea lor reciprocă și în desfășurarea lor progresivă, din aproape în aproape ; momentul hotărîtor al acestui ansamblu este cel practic, *realizator*.

Demonstrația materialității lumii și, implicit, a concepției materialist-dialectice despre lume este cuprinsă, de fapt, în istoria industriei și a muncii omenești, în care intră, bineînțeles, și istoria științei. Acesta este sensul profund al afirmației lui Engels că unitatea lumii constă în *materialitatea* ei, care nu poate fi dovedită prin fraze, ci prin dezvoltarea anevoioasă a filozofiei și a științelor naturii (bazate pe practică).

Punînd existența ca *dat*, ca obiect al simțurilor, al contemplației materialismul premarxist nu poate face față nici idealismului transcendental, kantian. Argumentării laborioase din *Critica rațiunii pure* nu i se poate răspunde, cum a procedat Feuerbach, doar prin referire la valențele „metafizice" (adică filozofice, teoretice) ale senzației, ale contemplației.

În istoria filozofiei, Kant are meritul de a fi scos în evidență faptul că obiectele nu ne sînt date pur și simplu prin contemplația pasivă, ci presupun activitatea constructivă a intelectului, a gîndirii.

În concepția lui Kant există, bineînțeles, multe elemente eronate, false, de exemplu opoziția absolută dintre forma și conținutul cunoașterii, dintre elementele apriori și cele aposteriori, receptivitatea și spontaneitatea subiectului ș.a.m.d. Din această cauză, el ajunge la concluzia falsă că „lucrul în sine" nu poate fi cunoscut, că știința are acces numai la „fenomen", la

Concentrîndu-şi atenţia asupra criticii teoriei lui Kant despre „lucrul în sine" ca existenţă transcendentă, incognoscibilă, Feuerbach pierde din vedere conţinutul ei valoros, irecuzabil, şi din această cauză nu aduce materialismul la nivelul epocii sale prin *depăşirea* şi nu doar prin simpla *refuzare* a idealismului transcendental. Într-un anumit sens, Feuerbach are, desigur, dreptate atunci cînd afirmă că realitatea *nu se ascunde de om*, ci i se impune *cu toată puterea*, „cu nerușinare", cum se exprimă el, şi că „lucrul în sine" (transcendent) este o „abstracţie lipsită de realitate". Dar *Feuerbach greşeşte profund cînd afirmă că simţurile ne dau obiectul, iar gîndirea ne dă doar numele*. Pentru el, gîndirea nu este decît o *vedere mai pătrunzătoare* şi, prin urmare, cunoaşterea realităţii obiective este contemporană cu perceperea ei.

De pe poziţiile materialismului contemplativ pe care se afla Feuerbach, nici nu se putea găsi soluţia problemelor ridicate de constructivismul kantian, adică nu putea fi explicat în mod corect nici rolul activ al gîndirii şi nu putea fi precizat nici principiul coordonării rezultatelor construcţiei teoretice cu realitatea obiectivă. Omul, arată Marx, trebuie să facă dovada realităţii şi forţei, a caracterului *netranscendental al gîndirii sale în activitatea practică* [59].

Apriorismul şi constructivismul sînt fapte incontestabile ale cunoaşterii ştiinţifice, chiar dacă nu în forma exagerată şi rigidă prezentată de Kant. Ele pun probleme dificile materialismului. Aceste probleme îşi găsesc însă rezolvarea materialistă dacă adoptăm „punctul de vedere al practicii". Adepţii lui Kant au privit cu ironie referirile lui Engels la *industrie* şi la *experiment*, precum şi exemplul lui cu *alizarina* [60], dar astăzi sînt puţini aceia care să nu-şi dea seama că eşecul kantianismului a fost provocat de *conlucrarea gîndirii şi acţiunii*. Pentru omul de ştiinţă contemporan, ca şi pentru Engels, *am înţeles* un fenomen atunci cînd îl putem *reproduce*. Datorită cooperării gîndirii cu acţiunea, cu activitatea materială, arată J. Ullmo, cunoaşterea şi, respectiv, realitatea dobîndesc cea de-a treia dimensiune, aceea pe care Kant a refuzat-o ştiinţei : pătrunderea la nivele tot mai profunde de realitate, îndepărtarea de universul obiectelor accesibile în mod nemijlocit [61].

În general, întemeindu-se pe experienţa imediată, materialismul contemplativ nu se poate detaşa categoric şi consecvent de

---

[59] Vezi K. Marx şi F. Engels, *Ideologia germană*, p. 6.

[60] Vezi F. Engels, *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice ger-*

[61] Vezi J. Ullmo, *Les concepts physiques*, în *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, 1967, p. 671—672.

Scanned with OKEN Scanner

idealism și de subiectivism nici în gnoseologie și nici în onto-

Limitîndu-se, la experiența comună, pasivă, materialismul premarxist este incompatibil de asemenea cu metodele și cu rezultatele științei contemporane. Întrucît absolutizează anterioritatea și opoziția realității față de gîndire atît pe planul existenței, cît și pe planul cunoașterii, materialismul contemplativ și metafizic nu poate asimila obiectele științei și tehnicii moderne care sînt condiționate de teorie chiar și existențial. În epoca noastră, cum subliniază Bachelard, *realitatea* se continuă și se prelungește în *realizare*. Baza științei moderne nu este fenomenologia naturală, ci *fenomenotehnica* [2].

A respinge idealismul transcendental sau constructivist al lui Kant și al altora nu înseamnă deci a te întoarce pe pozițiile unui materialism precritic, naiv, simplist, elementar.

Practica ne permite să deosebim ceea ce nu există decît în reprezentarea sau gîndirea noastră de ceea ce există în afara lor; dar în practică realul nu se determină ca un *în sine* absolut, metafizic, ci *în raport cu omul*, cu activitatea lui concretă. De aceea toate ideile noastre privind realul sînt în mod necesar relative, în sensul că sînt forme în care subiectul își însușește în mod activ și progresiv ceea ce există în afară și independent de el.

În activitatea practică-teoretică complexă a omului se întrepătrund două procese de sens contrar: pe de o parte, adaptarea gîndirii omului la natura realului și, pe de altă parte, asimilarea realului la reprezentările omului, transformarea și „completarea" realității conform cunoștințelor și proiectelor umane.

Idealismul exagerează, de regulă, o latură a acestui proces și ajunge la concluzia că obiectul, existența, este doar un rezultat al exteriorizării „spiritului", o creație a gîndirii, o „construcție logică" etc., în timp ce materialismul contemplativ ignorează, neglijează sau neagă acest aspect. Materialismul marxist permite înlăturarea atît a excesclor idealismului (reducerea obiectivului la subiectiv, a materiei la spirit), cît și a unilateralității, a simplismului inerent materialismului contemplativ (ignorarea rolului subiectivității, al omului). Respingînd exagerările și abuzurile idealismului, materialismul dialectic arată că opoziția dintre obiectiv și subiectiv nu este o opoziție rigidă, invariabilă, absolută.

În filozofia marxistă, subiectul nu este instalat în „lucrul in sine", dar nici nu este ținutul în propria sa subiectivitate. El pro-

---

[2] Vezi G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, *Le rationalisme appliqué*, *La philosophie du non*, passim.

Scanned with OKEI Scanner

gresează cu adevărat, trecînd treptat de la *subiectiv* la *obiectiv*, de la relativ la absolut, de la „lucrul pentru noi" la „lucrul în sine". Concepţia marxistă despre materie este deci singura compatibilă cu istoria ştiinţei, a cunoaşterii, cu relativitatea tuturor cunoştinţelor noastre despre realitatea obiectivă.

4. Noţiunea de materie (realitate obiectivă) în lumina ştiinţei contemporane

4. 1. Matematica şi realitatea obiectivă

În ştiinţa modernă şi mai ales în fizică, matematica joacă un rol esenţial ; ea constituie *axul principal al dezvoltării ştiinţei*. „Impulsul matematicii dă progresului ştiinţei fizice forţa şi direcţia sa" (Bachelard) ; „matematica a devenit un mijloc esenţial pentru a pătrunde în realitatea ascunsă în dosul fenomenelor" (Born) ; „calculul tensorial cunoaşte fizica mai bine decît fizicianul" (Langevin) ; „trăim într-un univers matematic ; totul este matematic sau matematizabil" (Lichnerowicz).

Aceste cîteva aprecieri ale unor oameni de ştiinţă remarcabili arată limpede schimbările radicale care s-au produs în ceea ce priveşte rolul matematicii în ştiinţa contemporană. În prezent, matematica nu serveşte doar pentru a da o formă precisă descoperirilor făcute fără participarea ei, ci este instrumentul principal al invenţiei, al construcţiei teoretice în ştiinţă. Calculul tensorial creează fizica modernă, susţine Bachelard, aşa cum microscopul creează microbiologia. Teoria relativităţii, mecanica cuantică, mecanica ondulatorie, teoria cîmpului, teoria antimateriei ş.a. datorează enorm de mult raţionamentului matematic, calculului, modelelor matematice. Lucrul cel mai greu de explicat este acela că realizări ale matematicii pure, construcţii matematice rezultate din considerente pur formale, fără nici o tangenţă cu faptele sau cu preocupările fizicienilor, ba chiar în contradicţie cu experienţa generală a omenirii, cu intuiţia etc., s-au dovedit a fi în cele din urmă corespunzătoare structurilor şi proprietăţilor profunde ale realităţii.

Cum se explică această coincidenţă a gîndirii pure cu reali-

califică Langevin, dintre *logica* şi *estetica* gîndirii, de o parte, şi

De la Pitagora și Platon pînă astăzi, problemele pe care le ridică raportul dintre matematică și realitatea obiectivă au avut și au un rol esențial în confruntarea materialismului cu idealismul. F. Gonseth consideră chiar că aceste probleme reprezintă momentul de maximă tensiune dintre materialism și idealism. Aceste probleme aparțin în aceeași măsură ontologiei și gnoseologiei. Pornind de la ele, s-a putut face afirmația că lumea a fost creată de Dumnezeu prin calcul (*dum Deus calculat, fit mundus*), că Dumnezeu este matematician, nu fizician ș.a.m.d.

Teoriile mai vechi, fie empiriste, fie raționaliste (aprioriste), nu au reușit să dea un răspuns cît de cît satisfăcător întrebărilor formulate mai înainte[63]. Mai recent s-a bucurat de mult succes concepția pozitivistă potrivit căreia matematica nu este nimic mai mult decît un limbaj și, ca orice limbaj, ea are un caracter mai mult sau mai puțin *convențional* și *artificial*. În ultima vreme însă, concepția pozitivistă a fost supusă criticii din partea unor cercetători de mîna întîi, ca Gonseth, Bachelard, Piaget ș.a., care au dezvăluit superficialitatea și unilateralitatea ei. Neputința pozitivismului de a explica esența matematicii se vădește foarte limpede dacă ne punem, împreună cu Piaget[64], această simplă întrebare: cum se poate ca un limbaj să povestească *dinainte* evenimentele pe care le descrie? Evident, acest lucru nu e normal pentru un limbaj a cărui funcție nu poate fi decît aceea de a permite punerea în formă a unui conținut experimental *dat* și *amorf*.

Pozitivismul implică înainte de toate o înțelegere greșită, superficială a unor metode noi, ca *axiomatizarea* și *formalizarea*. Considerînd sistemele axiomatice formalizate[65] ca pe niște construcții artificiale și convenționale, absolut independente de dezvoltarea *anterioară* a cunoașterii, de experiența socială, pozitiviștii confundă realitatea cu aparența. Analiza mai profundă a metodelor menționate arată că tezele, în esență formaliste și convenționaliste ale pozitivismului, nu corespund dialecticii reale a gîndirii matematicianului. Bachelard subliniază că întreaga problematică pe care o pune construcția axiomatică a matematicii se prezintă într-o lumină cu totul diferită celui care a trăit această

---

[63] Vezi M. Florin, *Problema acordului structurilor matematice cu experiența*, în *Teorie și experiment*, București, Editura politică, 1972, p. 147—

[64] J. Piaget, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968, p. 26.

[65] În ceea ce privește esența axiomatizării și formalizării vezi prezentul volum, secțiunea „Teoria cunoașterii", cap. XI, paragr. 6.

dialectică a gîndirii așa cum se desfășoară ca efectiv[66]. Trebuie să pui mîna la frămîntatul aluatului axiomatic, spune Gonseth, ca să înțelegi bine problemele pe care le pune axiomatica. Cunoașterea aprofundată a construcției axiomatice arată că ea este, în fond, o metodă de *reconstrucție* a matematicii și nu de *construcție a novo*, în sensul absolut al cuvîntului. „Axiomatica... nu este, în fond, decît o metodă și, fără a-i contesta importanța, nu i se poate acorda decît un rol comparabil cu acela al legislatorului... Nu există un domeniu al matematicii, oricît de mic, în care axiomatica să fie suficientă prin ea însăși“ [67]. Construind o axiomatică, căutăm să nu avem aerul că folosim ceea ce știința pe care o fundamentăm a aflat deja, dar de fapt o axiomatică poate fi stabilită numai în legătură cu lucruri cunoscute. Bineînțeles că aceasta nu scade importanța axiomaticii pentru știință. Inconștiența și ignoranța pe care o simulează omul de știință au un rol activ, creator[68].

O contribuție fundamentală la înțelegerea corectă a esenței matematicii și a raporturilor ei cu realitatea obiectivă o aduce *structuralismul genetic*. Cercetările savanților contemporani, în special cele ale grupului Bourbaki, au arătat că la baza întregului edificiu al matematicii, atît de complex și de variat, se află trei structuri[69] originare, trei așa-zise „structuri mame“ : structurile algebrice, topologice și de ordine. Prin urmare, matematica poate fi definită ca știința structurilor formale. Vechea definiție a matematicii ca știință a formelor spațiale și a raporturilor cantitative se vădește a fi prea săracă și unilaterală în raport cu adevăratul conținut al matematicii. Din punctul de vedere al noțiunii de structură nu există o deosebire esențială între „formele spațiale“ și „relațiile cantitative“, iar relațiile dintre numere nu sînt corect definite dacă le considerăm pur și simplu „relații cantitative“. Obiectele geometrice, departe de a fi niște forme, adică niște entități statice a căror înțelegere ar implica în mod necesar apelul la intuiție, sînt *grupuri de transformări*, structuri, leagă diferitele tipuri de geometrie fie de teoria numerelor prime,

---

[66] Vezi G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1934, cap. I, p. 19—40.

[67] F. Gonseth, *Les fondements des mathématiques*, Paris, A. Blanchard, 1926, p. 13.

[68] Vezi G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, p. 32.

[69] Prin *structură* înțelegem un sistem de transformări caracterizat prin anumite legi aparținînd sistemului ca atare și a căror funcționare asigură conservarea lui. O structură în accepția modernă a termenului comportă o definiție matematică formală. Vezi mai pe larg despre structură capitolul următor din acest volum.

Scanned with OKEN Scanner

posibilă trecerea de la o geometrie la alta prin intermediul trecerii de la un grup la subgrupurile sale și invers.

Structura și în special „grupul" este un factor excepțional de *construcție* și de *coerență*. Sistemele axiomatice nu reprezintă, în fond, construcții libere, adică arbitrare, ci sisteme de transformări la formarea cărora un rol esențial au structurile corespunzătoare. Axiomele unui sistem nu sînt nimic altceva decît condițiile care asigură invarianții unui grup de transformări. Cunoașterea rolului structurilor în construcția axiomatică a pus capăt, cum spune Bachelard, erei convențiilor mai mult sau mai puțin independente, mai mult sau mai puțin coerente.

La rîndul lui, rolul matematicii în fizică, în științele naturii și în știință în general se explică prin faptul că atît obiectele, cît și legile obiective ale științei pot fi definite de asemenea cu ajutorul noțiunii de structură, mai precis ca *invarianți* ai unui ansamblu de transformări. Prin urmare, dacă un grup de transformări fizice, de exemplu, satisface axiomele unei structuri abstracte, formale, folosind teoremele corespunzătoare, stabilite în cadrul matematicii pure, fizicianul poate prevedea numeroase relații fizice exclusiv cu ajutorul raționamentului matematic, interpretînd operațiile abstracte ale matematicii în termenii corespunzători transformărilor fizice. Privită din această perspectivă, matematica ne apare ca știința structurilor posibile ale realității obiective.

Alegerea structurii matematice convenabile și efectuarea unor eventuale modificări astfel ca sistemul transformărilor posibile să poată da socoteală de anumite transformări reale sînt călăuzite, sugerate și impuse de experiență. Omul de știință nu ia la întîmplare o structură matematică oarecare pentru a o aplica la un domeniu dat. Dacă ar proceda astfel, el nu ar putea să explice și să anticipeze obiectele experienței. El trebuie să identifice structura matematică corespunzătoare structurii realității pe care o

măsura în care există o relație de *izomorfism* între sistemul de operații matematice și sistemul de transformări fizice.

În opoziție cu structuralismul și cu constructivismul idealist, Piaget subliniază că operațiile prin care se construiesc obiectele matematicii sînt coordonate după anumite legi de totalitate, iar în cunoașterea acestor legi s-au făcut progrese considerabile prin înainte. Este

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with Scanner

servește copilul în dezvoltarea sa și care derivă direct din coordonările generale ale *acțiunilor sale asupra obiectelor* pot .. împărțite în trei mari categorii, după cum reversibilitatea lor are loc prin *inversiune*, ca în cazul structurilor algebrice, prin *reciprocitate*, ca în cazul structurilor de ordine, sau prin *legi de vecinătate, continuitate, limite*, ca în cazul structurilor topologice. Aceste fapte arată că „structurile-mame" corespund într-o formă rudimentară sau, cel puțin, elementară, foarte îndepărtată de generalitatea și de formalizarea pe care o au pe plan teoretic, unor coordonări necesare funcționării oricărei inteligențe din stadiile cele mai primitive ale formării sale. Nu este greu să se arate că primele operații provin, de fapt, din coordonările senzorimotrice, acțiunile sensibile copilului obiectelor. acțiuni care comportă, atît la copil, cît și la puiul de maimuță, anumite structuri [70]

În concluzie, structuralismul genetic dă cîștig de cauză materialismului dialectic în atît de disputata problemă a raportului dintre matematică și realitatea obiectivă.

4. 2. Obiect și relație

Materialismul premarxist poate fi definit *metafizică (ontologie) a obiectului*, în sensul că, pentru reprezentanții lui, existența se reduce, în ultimă instanță, la o colecție de obiecte sau de substanțe, adică de entități definite exclusiv prin proprietăți *inerente* și nu *relaționale*. Relațiile dintre obiecte au un rol secundar în cadrul acestei concepții și, în orice caz, sînt *posterioare, consecutive, condiționate* de existența obiectelor ca atare. Printre formele cele mai pure de manifestare a acestei concepții pot fi considerate ontologia lui Aristotel și atomismul lui Democrit. Atomul este prototipul, forma sublimată a obiectului.

După unii filozofi chiar din epoca noastră, de exemplu, după Meyerson, noțiunea de obiect sau de lucru este și va rămîne punctul de plecare și de sosire al ontologiei științifice. Obiectul sau lucrul este centrul și fundamentul concepției științifice despre existență. Comparînd însemnătatea ideii de lucru cu aceea de relație din punctul de vedere al ontologiei, Meyerson ajunge la lucrul exprimă convingerea noastră în existența obiectivă a realității independent de subiect, pe cînd ideea de

relație (lege) are doar rolul de a stabili raporturile dintre lucruri, considerate din punctul de vedere al subiectului cunoscător. Ideea de lucru sau de obiect este pentru om simbolul a ceea ce lumea are mai real și mai concret[71].

În realitate, știința nu a confirmat punctul de vedere al lui Meyerson. Dimpotrivă, ceea ce o caracterizează este îndepărtarea de reprezentările comune, în general, deci inclusiv de ideea de lucru. În știința contemporană, așa cum arată Carnap, s-a trecut de la descrierea realității în termeni de lucruri sau substanțe și proprietăți *(Eigenschaftsbeschreibung)* la descrierea în termeni de relații *(Beziehungsbeschreibung)*, ceea ce pe plan logic implică trecerea de la enunțuri predicative la enunțuri relative sau relaționale. Nuanțînd așa cum se cuvine afirmațiile, Bachelard arată că știința contemporană nu se mai mulțumește să lege pur și simplu elementele descriptive ale unui fenomen de o substanță, fără nici un efort de ierarhizare, fără determinarea precisă și amănunțită a relațiilor cu celelalte obiecte[72].

Nu e vorba, bineînțeles, de înlocuirea cunoașterii aprofundate a realității printr-un formalism matematic, avînd ca funcție exclusiv descrierea experienței, cum pretind unii filozofi și chiar unii oameni de știință, ci de precizarea relațiilor și condițiilor pe baza cărora „lucrurile" posedă anumite proprietăți și nu altele, de ierarhizarea nivelelor de existență ș.a.m.d. Știința modernă a pus în evidență inexistența unor esențe izolate, care posedă numai în sine rațiunea lor de a fi și rațiunea de a fi a proprietăților lor.

Relaționismul științei moderne are o justificare metodologică și o justificare ontologică. Din punct de vedere metodologic, relaționismul se explică prin aceea că numai relațiile constituie acel element *stabil* de care are nevoie omul de știință pentru a gîndi. Experiența nu ne oferă decît fenomene care se află în continuă schimbare și transformare, dar pentru a gîndi avem nevoie de definiții, respectiv de concepte stabile. Ideea de obiect, de substanță, de atom etc., cum s-a arătat, a apărut tocmai în legătură cu această contradicție dintre experiență și gîndire. Știința modernă a rezolvat în alt fel acest paradox, și anume găsind elementul de stabilitate necesar în *relațiile repetabile*[73].

Lenin însuși s-a referit la acest paradox, iar cercetătorii marxiști F. Richter și H. Wendt scriu: „Cu toate că esența fenome-

---

[71] Vezi *Identité et realité*, în special cap. II—IX, și *De l'explication dans les sciences*, vol. I, în special „Introducerea" și cap. I.

[72] Vezi *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1965, p. 102.

[73] Vezi J. Ullmo, *Les concepts physiques*, p. 623 și urm.

relor trebuie căutată în mişcare, în cunoaştere nu putem face nici un pas înainte dacă nu găsim în natură momente de repaus, de discontinuitate..." [74].

Întrucît nici un fenomen *observabil* nu se repetă într-un mod absolut identic, ştiinţa modernă trebuie să se întemeieze pe relaţiile repetabile dintre fenomenele sau mărimile observabile şi accesibile unor măsurători precise. „Substanţialismul", „reismul", sau „ţozismul", este solidar cu caracterul speculativ şi contemplativ al ştiinţei, în timp ce „relaţionismul" este solidar cu caracterul ei experimental (operaţional) şi constructiv (logic-matematic). În acest sens se poate afirma că conţinutul imediat al noţiunilor ştiinţei îl constituie relaţiile. Aceasta nu înseamnă că ştiinţa se ocupă de relaţii pure, suspendate în gol, că lumea ştiinţei moderne este ca umbra unei pînze de păianjen. Prin intermediul relaţiilor sînt determinate realităţi obiective consistente. Relaţia repetabilă descoperită, subliniază Ullmo, constituie şocul care ne avertizează de prezenţa unei realităţi obiective, de prezenţa *a ceva* independent de voinţa sau de convenţiile noastre. Acest ceva este pus în raport cu parametrul sau cu parametrii manifestaţi în relaţia repetabilă, i se dă un nume şi o mărime şi în felul acesta se efectuează o veritabilă *obiectivare* a acestor parametri. În acelaşi timp, lumea obiectivă se oferă conceptualizării. Prin relaţii ne sînt date *lucruri*, iar prin raporturi suporturi [75].

În ştiinţa modernă, relaţia ocupă un loc central nu numai din punct de vedere metodologic, cu alte cuvinte, ar fi greşit să considerăm că, după ce am luat act de particularităţile metodologice ale ştiinţei moderne amintite mai înainte, putem continua, ca şi pînă acum, să considerăm obiectul, în accepţia primitivă a termenului, ca bază a existenţei. Dimpotrivă, ştiinţa modernă a evidenţiat faptul că proprietăţile obiectelor sînt manifestarea solidarităţii lor, a *coesenţialităţii lor*, dacă se poate spune aşa, folosind o expresie a lui Bachelard. Fiecare obiect este punctul de intersecţie al tuturor raporturilor sale posibile cu alte obiecte. Ceea ce este un anumit obiect depinde de raporturile sale cu celelalte obiecte, esenţa lui nu-i aparţine în exclusivitate, ci prin „colaborare" cu restul lumii.

Pentru înţelegerea semnificaţiei adevărate a mutaţiei produse în ştiinţa modernă în ceea ce priveşte raportul dintre obiect şi relaţie, o importanţă deosebită are teoria particulelor elementare.

---

[74] F. Richter şi H. Wendt, *Philosophische Probleme der Kristalographie*, ten, Berlin, 1967, p. 264.

[75] J. Ullmo, *op. cit.*, p. 631—632 şi 637.

În fizica secolului al XX-lea, particulele elementare ocupă locul pe care înainte îl ocupau atomii, despre care s-a spus că reprezintă prototipul obiectului ca bază a vechii ontologii. Spre deosebire de atomi care aveau o existență izolată și ale căror proprietăți se justificau exclusiv prin *substanța* lor, fără nici o referire la relațiile sau interacțiunile dintre ei, particulele elementare există numai în cadrul și prin intermediul unor *sisteme complexe*, iar proprietățile lor depind de relațiile și de interacțiunile corespunzătoare. Electronul, de exemplu, manifestă proprietăți diferite după cum se mișcă în *interiorul atomului*, unde nu emite energie în timpul mișcării sale pe orbită, sau *în afara atomului*, unde emite energie în timpul mișcării sale. Deci, așa cum subliniază Bachelard, nu mai putem susține că electronul, asemenea substanței din concepția tradițională, conține numai în el însuși rațiunea, temeiul proprietăților sale[76].

În toate încercările de a crea o teorie generală a particulelor elementare, acestea sînt considerate ca *momente* ale unui proces, ale unei totalități dinamice. În ipoteza lui G. Chew, de exemplu, se admite că, așa cum relațiile reciproce dintre protoni și neutroni în interiorul nucleului sînt mijlocite de pioni, relațiile dintre două particule diferite aparținînd tipului de interacțiuni tari sînt mijlocite de cuantele unui anumit cîmp. Aceste cuante sînt, la rîndul lor, particule elementare, care interacționează cu alte particule de asemenea prin intermediul unor cuante. La un moment dat, cuantele care mijlocesc relațiile dintre particulele cu care a început descrierea procesului. Ansamblul transformărilor reprezintă deci un sistem închis de particule „elementare", aflate în permanentă interacțiune. Fiecare particulă elementară există numai prin intermediul celorlalte și împreună cu ele, astfel că ea se definește în

domeniul obiectelor aparent izolate, înrădăcinate în propria lor substanță, știința a descoperit solidaritatea generală a proceselor, relativitatea individualității lor; ea a descoperit că lucrurile sînt mai curînd *extanțe* decît *substanțe*. Prin termenul „extanță", împrumutat, se pare, de Bachelard de la Eddington, se urmărește ca gîndirea noastră să fie orientată într-o direcție diferită, sau, mai precis, *complementară* celei corespunzătoare ideii de substanță. În

---

[76] G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, p. 50.

[77] Cf. H. Hörz, *Probleme des physikalischen Weltbildes*, în *Naturforschung und Weltbild*, p. 74-75; idem, *Materiestruktur*, V.E.B. Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1971, p. 143, 147 și 177—178.

Scanned with OKEN Scanner

timp ce substanța ne împinge să gîndim obiectele și proprietățile lor prin referire la un substrat sau la o natură internă invariabilă, „extanța" ne cere să le gîndim prin referire la relațiile lor cu lumea înconjurătoare, cu alte obiecte, cu sistemul din care fac parte, ca *funcții ale unei ambianțe*. Bineînțeles că nu este neapărat nevoie să folosim termenul de „extanță", ci numai să înțelegem și să recunoaștem caracterul *relațional, funcțional* al obiectelor ști-

În știința modernă, dimensiunea cunoașterii pe care a reprezentat-o în trecut ideea de substanță continuă să fie prezentă, ba chiar să constituie o dimensiune esențială. Universul științei nu este un univers plan, bidimensional sub raport gnoseologic, ci tridimensional. El comportă profunzime gnoseologică. Numai că ceea ce în trecut era pus pe seama substanței este pus în prezent pe seama *structurii*. În cazul atomului, de exemplu, structura și *nu* substanța asigură unitatea, stabilitatea și specificitatea. Știința modernă explică proprietățile caracteristice ale atomului prin *concxiunile* și *interacțiunile* unor entități care se află la un nivel mai profund al realității. Deosebirea față de explicația substanțialistă constă în aceea că, în perspectivă structuralistă, componentele sînt semnificative *numai* ca termeni ai relațiilor și nu independent de ele. Individualitatea acestor componente și rolul lor ca individualități sînt puternic estompate. Datorită structurii, obiectele sînt *unități-totalități*; ele se articulează în două direcții, integrîndu-se în sisteme *supraordonate* și *subordonate*. Realitatea nu este constituită din obiecte-structuri izolate, ci din sisteme de relații ierarhic corelate.

Numind aceste unități structurale *monade*, un cercetător contemporan subliniază trecerea de la „monadele elementare" la „monada compusă". O monadă compusă, arată el, este o organizație de „nivele" succesive, o structurare a unui real mai puțin compus, mai elementar. În formele cele mai complexe, ca se prezintă ca o *organizare de structuri*, dintre care accea de pe treapta cea mai de sus aduce monadei coeziunea ei de ansamblu, legînd structurile inferioare de cele mai puțin nemijlocite. Toate aceste structuri se articulează între ele și reacționează unele asupra altora. Fiecare mod de organizare posedă funcțiile și proprietățile sale caracteristice, creează ceva nou față de structurile inferioare. Proprietățile compusului nu pot fi descrise exclusiv cu ajutorul proprietăților componentelor izolate. Pe de altă parte, organizarea superioară nu absoarbe într-o *fuziune* structurile inferioare, acestea

lumii fizice se poate insera în înțelegerea lumii biologice, ba chiar și în înțelegerea „monadelor" superioare, psihobiofizice [78].

De fapt, știința modernă nu reclamă pur și simplu renunțarea la ideea de obiect ; ea ne cere doar să-l relativizăm, să vedem în obiect un „moment" al existenței și termenul unor raporturi ; obiectul trebuie corelat cu structura subiacentă și adiacentă ; știința ne cere ca atunci cînd gîndim realul să nu rămînem fixați într-o imagine statică, ci să trecem fără încetare de la obiect, ca un ansamblu de proprietăți determinate, relativ stabile, la structură și invers.

Legătura dintre noțiunea de obiect și noțiunea de structură, respectiv legătura dintre cunoașterea comună și cunoașterea științifică, se poate face prin noțiunea de *invariant*. Invarianții, arată Born, sînt noțiunile despre care știința modernă vorbește așa cum vorbește limba uzuală despre obiecte și cărora le atribuie denumiri ca și cum ar fi obiecte obișnuite, cu toate că ele nu sînt asemenea obiecte. Un electron nu este un corpuscul în același sens în care este un grăunte de nisip sau de polen, deoarece, de pildă, în anumite condiții el nu are o individualitate bine determinată. Totuși, electronul are *anumite* proprietăți comune cu ale particulelor obișnuite, iar aceasta justifică denumirea sa [79].

În fața noilor metode și a noilor concepte care caracterizează știința modernă, unii oameni de știință sau filozofi susțin că ele ar demonstra existența unui fond insondabil al realității, ele ar arăta că *substanța* fenomenelor ar rămîne pentru totdeauna inaccesibilă cunoașterii. Această părere este cu totul nefundamentată. Așa cum subliniază Bachelard, ea implică o atitudine naivă, prestiințifică față de realitate. Iraționalismul ar vrea să vadă mereu lucrurile în felul său ; el pretinde că se limitează la problemele prime, dar *de fapt* el se ferește de ucenicia îndelungată care i-a permis omului de știință să rectifice perspectivele inițiale și să abordeze o problematică precisă. Iraționalistul nu reușește să înțeleagă revoluția epistemologică prin care trece știința contemporană și datorită căreia tot ceea ce el postulează ca substanță se profilează cu

organizării structurale a materiei și nu *dedesubt* ; aceste calități sînt *fapte de compoziție* și nu fapte ale căror rădăcini s-ar afla în *substanța intimă a componentelor*. Tocmai pentru că este incapabil să înțeleagă această mutație epistemologică, filozoful iracio-

---

[78] Vezi M. Meigne, *Structure de la matière*, Paris, P.U.F., 1963, p. 67—68.

[79] Vezi M. Born, *Fizica în concepția generației mele*, București, Editura științifică, 1959, p. 33 și 202.

Scanned with Scanner

nalist se crede îndreptăţit să-i reproşeze omului de ştiinţă că acesta nu ştie ce este substanţa electronului. În vechea filozofie, substanţa era considerată ca punctul terminus al analizei sau ca punctul de plecare al deducţiei. În ştiinţa modernă, substanţa este rezultatul unei sinteze raţionale şi al unei realizări experimentale. Prin urmare, ea nu are nimic comun cu fondul de mister insondabil pe care i-l atribuie filozoful iraţionalist. Avem mai multe şanse să ştim ce este zahărul *fabricînd zaharuri*, decît *analizînd zahărul* [80].

După cum se poate vedea, în aceste raţionamente filozoful francez se întîlneşte cu ideile lui Engels şi Lenin, formulate cu multe decenii în urmă, privind semnificaţia antiagnostică, deci implicit antiiraţionalistă a practicii sociale, în cadrul căreia omul, reproducînd fenomenele naturale în condiţii dorite de el, ba chiar producînd fenomene noi, inexistente în natură, pe baza cunoaşterii legilor corespunzătoare, *ipso facto*, infirmă argumentele agnosticilor, scepticilor, iraţionaliştilor ş.a.m.d.

Tot atît de lipsite de temei sînt şi alte poziţii idealiste sau agnostice, ca, de pildă, poziţia lui L. Brunschwicg, L. Rougier ş.a., care încearcă să promoveze fie un idealism matematic, fie un fenomenism sau subiectivism al relaţiei, al structurilor logico-matematice ş.a.m.d.

Critica justificată a acestor concepţii este însoţită cîteodată în studiile şi articolele unor autori marxişti contemporani de promovarea unor idei şi teze de esenţă materialist-metafizică sau realist-naivă, care nu au nimic comun cu materialismul *dialectic*. Aşa, de exemplu, combătînd teza că ştiinţa modernă studiază raporturi fără suporturi, nu se ţine seama că, într-un anumit sens particular, această teză poate să aibă un conţinut raţional. Cînd oamenii de ştiinţă contemporani afirmă că ecuaţiile cîmpului sînt raporturi fără suporturi, cei mai mulţi dintre ei au în vedere *suporturi mecanice*, suporturile concepute sub forma eterului ş.a. Ei vor să sublinieze că lumina şi cîmpul, în general, nu presupun nici un suport străin, fiind propriul lor suport ; ei vor să sublinieze de asemenea că esenţa cîmpului trebuie concepută *altfel* decît era conceput eterul şi substanţa în genere în fizica clasică [81].

În teoria relativităţii, studiul raporturilor fără suporturi înseamnă renunţarea la spaţiul şi la timpul *absolut* ca suporturi ale

---

[80] Cf. G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Paris, P.U.F., 1933, p. 9, 81, 96 şi 103, şi *La philosophie du non*, Paris, P.U.F., 1940, p. 56.

[81] Cf. A. Einstein şi L. Infeld, *Evoluţia fizicii*, Bucureşti, Editura tehnică, 1957, p. 112, 118, 189, 195 şi 233 ; vezi şi A. Einstein, *La Relativité*, p.

Scanned with OKEI Scanner

dimensiunilor şi ale duratelor evenimentelor. În matematică, studiul raporturilor fără suporturi înseamnă renunţarea în construcţia sistemelor formale la intuiţie şi la modelele intuitive ca suporturi ale raporturilor studiate. Astfel de studii au stat la baza unor cuceriri importante ale ştiinţei moderne. Or, tocmai acest lucru nu-l înţeleg unii autori, care promovează în numele marxis-

unui materialism mecanicist, primitiv, bazîndu-se nu pe metodele şi rezultatele ştiinţei moderne, ci pe un lucru atît de vag şi contradictoriu ca „bunul-simţ".

4. 3. Materie şi energie

Una dintre cele mai importante descoperiri ale ştiinţei moderne, cu consecinţe revoluţionare asupra ideilor filozofice gene-

dintre materie şi energie. Această legătură se manifestă în modul cel mai limpede în legea lui Einstein, care defineşte energia totală a unui sistem material oarecare : $E = mc^2$. Deci materia, în natura ei profundă, în intimitatea ei cea mai lăuntrică este mişcare, adică acţiune efectivă şi capacitate inepuizabilă de acţiune. Înainte de descoperirea lui Einstein, arată Bachelard, se putea spune că materia *are* energie. Energia era ataşată de materie aşa cum un cal este înhămat la o căruţă. Un asemenea fel de a înţelege raportul dintre materie şi energie presupune o concepţie greşită despre materie, potrivit căreia, *în sine*, materia este inertă, mişcarea fiind o însuşire tranzitivă a materiei. Acest materialism exteriorist, materialism al materiei lipsite de energie internă, al materiei reduse la

este absolut necorespunzător datelor noi ale ştiinţei [83]

Într-un anumit sens se poate spune că în ştiinţa contemporană energia joacă rolul pe care în vechea filozofie l-a avut „lucrul în sine" ; ca este suportul veritabil al fenomenului, în sensul că consideraţiile dinamice la baza cărora se află noţiunea de energie îndeplinesc o funcţie explicativă esenţială. După ce *a descris* fenomenul, ştiinţa apelează la energie pentru a-l *înţelege* şi *explica*. Aşadar, pentru a sublinia *unitatea internă* dintre materie şi energie, putem să spunem că materia este energie sau că „exis-

[83] Vezi G. Bachelard, *Le materialisme rationnel*, cap. V.

tența este energie și energia este existență“ [83]. O asemenea afirmație nu are nimic comun cu ideea absurdă că existența este mișcare pură, *mișcare fără ca ceva să se miște*. Existența, materia este energie în sensul că tot ce există, există *în mișcare* și *prin mișcare*.

Ideea legăturii interne și indisolubile dintre materie și mișcare ca un principiu de bază al materialismului dialectic [84]. Profunzimea concepției sale se manifestă limpede în afirmația că *a cunoaște formele de mișcare a materiei înseamnă a cunoaște materia însăși* [85]. La rîndul lui, Lenin a insistat mult asupra faptului că „materialistul dialectician nu numai că vede în mișcare o *însușire indisolubilă a materiei*, dar el *respinge totodată concepția simplistă despre mișcare etc.*“ [86]. Prin „concepția simplistă despre mișcare“, Lenin înțelege, desigur, materialismul mecanicist, metafizic, pentru care materia este o substanță inertă, iar mișcarea este admisă numai ca deplasare, deci ca o proprietate *exterioară* și *tranzitivă*, ceea ce înseamnă că materia poate exista și fără ea.

Împotriva acestui materialism al substanței inerte și al mișcării mecanice s-au ridicat și se ridică de asemenea mulți dintre reprezentanții de astăzi ai curentului numit *energetism*, subliniind *esența dinamică a materiei*. Neînțelegerea acestui rol esențial al energetismului în știința contemporană poate face ca atitudinea critică față de el să aibă, în raport cu cerințele dezvoltării științei, o semnificație negativă, reacționară. Afirmația energetiștilor că realitatea obiectivă este, în ultimă instanță, energie și nu materie înseamnă de fapt că mișcarea și acțiunea sînt determinări mai profunde ale existenței decît repausul și inerția.

Ignorînd materialismul dialectic, energetiștii folosesc de obicei un limbaj neadecvat, derutant. Prin materie, de exemplu, ei înțeleg în mod curent substanță, corp, tot ce are masă de repaus, tot ce este ponderabil, spre deosebire de radiație, cîmp, lumină, care constituie energia. În concepția lor însă energia este tot atît de reală și de obiectivă ca și „materia“. Prin urmare, expresiile „materializare“ și „dematerializare“ folosite în mod frecvent de energetiști și de fizicienii contemporani în general înseamnă de fapt trecerea de la o stare a materiei, în accepția filozofică a termenului, la alta, de exemplu de la radiație (lumină, cîmp) la sub-

[83] *Ibidem*, p. 177 (subl. ns.).
[84] Vezi *Anti-Dühring*, p. 33 și urm.
[85] *Dialectica naturii*, p. 533.
[86] *Materialism și empiriocriticism*, p. 264 (subl. ns.).

Scanned with OKEI Scanner

acestor expresii de *materializare* și *dematerializare*, care indică

cazuri, energeticienii sînt mai aproape de materialismul dialectic decît adversarii lor, care, de regulă, apără materialismul meca-

Există, fără îndoială, și o variantă idealistă a energetismului. Reprezentanții acesteia fie că dau termenului de energie un sens spiritualist mistic, fie că îi atribuie un rol pur metodologic, convențional, în știință, contestîndu-i orice semnificație obiectivă. Într-o măsură sau alta, din această categorie au făcut parte chimistul W. Ostwald și fizicianul P. Duhem. Criticîndu-i, Lenin a scos în evidență maniera subtilă în care se încearcă promovarea idealismului prin intermediul energetismului. La afirmația energia trebuie să aibă un purtător material, Ostwald a ripostat subliniind că acest lucru nu este necesar, deoarece natura nu este obligată să fie alcătuită din subiect și predicat. „În realitate — scrie Lenin — eliminarea mintală din «natură» a materiei, ca «subiect», nu înseamnă decît admiterea tacită a *gîndirii* ca «subiect» (deci ca element primordial, ca punct de plecare, independent de materie) în domeniul filozofiei". Ostwald a încercat să ocolească alternativa filozofică inevitabilă dintre materialism și idealism utilizînd cuvîntul energie într-un sens imprecis. „Dacă energia este mișcare — arată Lenin —, n-ați făcut decît să deplasați dificultatea de la subiect la predicat, n-ați făcut decît să transformați problema : oare natura se află în mișcare ? În problema : oare energia este materială ? Oare transformarea energiei are loc în afara conștiinței mele, independent de om și de ome-

mului dialectic, esențial este ca energia să fie înțeleasă ca o determinare a existenței, transformările energetice considerate procese reale, cu alte cuvinte, ca termenului de energie să i se recunoască o semnificație obiectivă, ceea ce se și întîmplă astăzi la marea majoritate a oamenilor de știință. Chiar și Ostwald, cum remarcă Lenin însuși, înțelegea „într-o mulțime de cazuri, dacă nu chiar în enorma majoritate a cazurilor, prin cuvîntul

---

[87] P. Langevin, *Gîndire și acțiune*, București, Editura științifică, 1961,

[88] *Materialism și empiriocriticism*, p. 264—265.

[89] *Ibidem*, p. 266.

Scanned with OKEI Scanner

Scanned with OKEN Scanner

însă că prin „mișcare materială" nu trebuie să se înțeleagă simpla deplasare a unui corp inert, ci *acțiunea mediu absolut dinamic.*

Dat fiind faptul că materia, existența obiectivă, are o natură profund dinamică, ea nu mai admite reprezentările care-i atribuie forme rigide, statice și nici localizări precise. Considerațiile energetice, obligatorii pentru omul de știință contemporan, nu ne mai permit să vedem în molecule, atomi, particule niște corpuri solide minuscule, care posedă o figură determinată. Atribuirea unei forme (figuri) unui astfel de obiect, afirmă Bachelard, este o problemă delicată, pentru rezolvarea căreia trebuie să se fi înțeles în prealabil caracterul oarecum *virtual* al formei, adică faptul că *forma* unui compus se află sub dependența *forțelor de compoziție* și deci nu putem vorbi de forma unei molecule fără să ținem seamă de faptul că ea e izolată sau nu. Forma nu e decît un *moment* într-un proces de perpetuă *deformare.*

Concluzii asemănătoare trebuie să tragem și pentru *localizare.* Multă vreme, de exemplu, s-a considerat că a ocupa un loc precis în spațiu este o proprietate evidentă și absolută a materiei, ca și aceea de a avea o formă determinată, invariabilă. Or, știința modernă a demonstrat că ambele păreri sînt false. Există formațiii materiale care nu pot ocupa un loc precis în spațiu, după cum nu pot avea o figură determinată. Geometria convenabilă descrierii unei formații de electroni, de exemplu, nu poate fi decît o geometrie a vecinătății, o topologie [90].

Interpretarea filozofică a unor date fundamentale ale fizicii contemporane, mai ales ale mecanicii cuantice, se izbește de obstacole serioase, care sînt puse de mulți cercetători marxiști pe seama dificultăților inerente procesului de trecere a oamenilor de știință de la materialismul mecanicist la materialismul dialectic [91].

Una dintre cele mai grele probleme pentru fizica actuală este înțelegerea raportului dintre proprietățile corpusculare și proprietățile ondulatorii, adică dintre *undă* și *corpuscul* la nivelul microcosmului. În fizica mai veche, clasică, cele două cate-

pusculară, cît şi o ipoteză ondulatorie, se considera a fi de la sine înţeles că afirmarea unela înseamnă respingerea celeilalte. Pe scurt, folosind limbajul fizicienilor, putem spune că *materia* şi *radiaţia* (energia) erau concepute ca stări absolut distincte, separate, caracterizate prin proprietăţi *exclusive*.

În fizica contemporană, proprietăţile corpusculare şi cele ondulatorii apar la unul şi acelaşi obiect, adică atît la componentele lumii, ale radiaţiei : fotonii, cît şi la componentele „materiei", ale substanţei : electronii, protonii etc. Pentru a ne da bine seama de caracterul paradoxal al acestei situaţii, trebuie să avem în

în timp ce frecvenţa şi numărul de unde se referă, tot prin definiţie, la un domeniu foarte mare al spaţiului şi al timpului, practic infinit.

Pentru interpretarea acestui „dualism" al proprietăţilor au fost emise numeroase ipoteze. Erwin Schrödinger, de exemplu, consideră că în realitate nu există decît undele ; particulele de „materie" şi cuantele de energie nu sînt decît iluzii, la baza cărora se află interpretarea greşită a fenomenelor de rezonanţă care apar în cazul interferenţei undelor. El pretinde că orice stare de lucruri, fie din fizică, fie din alte domenii ale ştiinţelor naturii, poate fi descrisă cu ajutorul undelor, pe cînd încercarea de a descrie fenomenele fizice cu ajutorul particulelor duce la idei absurde, cum sînt, după părerea sa, orbitele staţionare şi salturile cuantice admise de atomistica lui Bohr. Punctul de vedere al lui Schrödinger s-a izbit însă de rezistenţa unor savanţi ca Bohr, Born, Pauli şi alţii [92].

Fizicianul american David Bohm şi alţii, dimpotrivă, înclină să nu recunoască decît existenţa particulelor. Dar pentru a explica fenomenele aleatorii proprii fizicii atomice, ei trebuie să facă apel la nişte „parametri ascunşi". Un neajuns important al ipotezei „parametrilor ascunşi", recunoscut de Bohm însuşi, este acela că, în limitele dezvoltării actuale ale ştiinţei, nu este posibilă determinarea experimentală a acestor parametri. Bohm speră că acest lucru va putea fi realizat în viitor. În afară de aceasta, unii fizicieni, ca de exemplu W. Pauli, consideră că procedeul lui Bohm duce la contradicţii, iar matematicianul von Neumann

---

[92] Vezi M. Born, *op. cit.*, p. 176.

Scanned with OKEN Scanner

a demonstrat încă în 1932 că este imposibil să fie introduşi „parametrii ascunşi" fără a se ajunge la un conflict cu principiile mecanicii cuantice. Astfel că Born, referindu-se la poziţia lui Bohm şi a partizanilor săi, scrie: „Cu aceasta, mişcarea reacţionară a partizanilor *particulelor* poate fi considerată ca lichidată" [33].

Concepţia care se bucură de adeziunea cea mai largă în rîndul fizicienilor este aceea bazată pe ideea de *complementaritate*. „Aşa cum conceptul de *relativitate* exprimă faptul că fiecare fenomen fizic depinde în mod esenţial de sistemul de referinţă care serveşte la încadrarea lui în spaţiu şi în timp — scrie Bohr — tot aşa conceptul de *complementaritate* este un simbol al limitării fundamentale în fizica atomică a reprezentării noastre obişnuite privind fenomenele independente de mijloacele de observaţie" [34]. Cu alte cuvinte, Bohr afirmă că starea de corpuscul sau de undă nu este independentă de aparatele folosite pentru observarea particulei, pentru măsurarea diferitelor ei proprietăţi. Acesta este fondul aşa-zisei *interpretări de la Copenhaga* a mecanicii cuantice. Dezvoltarea ştiinţei va arăta dacă această interpretare este adevărată sau falsă. În prezent, majoritatea fizicienilor, printre care se numără şi un mare număr de fizicieni din ţările socialiste, consideră că „interpretarea de la Copenhaga" corespunde faptelor.

La situaţia existentă a contribuit, desigur, în mare măsură faptul că disputa dintre Bohr şi Einstein în jurul teoriei complementarităţii, care a durat decenii de-a rîndul, s-a sfîrşit cu victoria celui dintîi, în sensul că, la toate obiecţiile ingenioase formulate de Einstein, Bohr a găsit răspunsul cuvenit [35]. Creatorul teorici relativităţii a murit cu convingerea că mecanica cuantică este conceptual incompletă, fără să fi putut dovedi acest lucru. Alături de Einstein au manifestat rezerve faţă de interpretarea de la Copenhaga şi alţi mari fizicieni ca Planck sau Laue.

Pentru a aprecia din punct de vedere filozofic interpretarea de la Copenhaga trebuie să ţinem seama în primul rînd de faptul că Heisenberg şi adepţii interpretării de la Copenhaga, în gene-

Or, în ideea că există o asemenea interacţiune între microobiect,

---

[33] *Ibidem*, p. 136

[34] N. Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine*, Paris, Editions Gonthier, 1961, p. 16.

[35] Vezi N. Bohr, *op. cit.*, cap. IV, p. 55—100.

[36] Vezi W. Heisenberg. *Physique et philosophie*, Paris, Editions Albin

aparat şi demersurile fizice ale omului de ştiinţă, încît primul nu poate fi detaşat la nivelul actual de dezvoltare a teoriei ştiinţifice şi a tehnicii de cercetare de celelalte, nu este nimic incom-

menca, în ideea că între două observaţii consecutive microobiectul se află într-o interacţiune necontrolabilă cu microstructura aparatului şi implicit cu microstructura necunoscută a universului. Actul măsurării diferiţilor parametri ai microobiectului nu este, în fond, decît un caz particular al interacţiunii generale, adică al unui proces care se produce şi în natură, independent de orice acţiune conştientă, de urmărirea unui scop ş.a.m.d. Impulsul electronului se modifică ori de cîte ori acesta trece printr-o deschizătură foarte îngustă, fie că această deschizătură este opera omului, fie că este opera naturii. Faptul în sine nu se modifică prin aceea că modificarea stării sistemului datorită interacţiunii sale cu electronul şi în funcţie de starea electronului poate deveni o metodă de măsurare a poziţiei sau impulsului acestuia [97].

În afară de aceasta, inserţiunea subiectului în desfăşurarea fenomenului microcosmic nu se soldează prin apariţia unui lucru care ar depinde *în întregime* de subiect, chiar dacă prin „subiect" înţelegem sisteme tot atît de materiale ca şi obiectul cercetat. Înainte de efectuarea primei măsurători şi între două măsurători consecutive, afirmă Heisenberg, microobiectul nu este decît *potentia*, împrumutînd acest termen de la Aristotel. Dar Heisenberg dă acestui termen un sens diferit de cel aristotelic, întrucît microobiectul în cazurile menţionate este *potentia* numai în raport cu forma concretă pe care o are după interacţiunea cu dispozitivul de măsură, dar nicidecum în raport cu orice formă. În sine, el nu este virtualitate, posibilitate pură, ca materia la Aristotel. Heisenberg nu pretinde acest lucru. Prin intervenţia sa, aşadar, subiectul determină o trecere de la o posibilitate relativă la realitatea corespunzătoare. Avem de-a face cu un caz de *transformare practică* a realităţii obiective, şi poate că deosebirea dintre „*realitate*" şi „*realizare*" nu este foarte mare, dar în această privinţă omul de ştiinţă nu ştie deocamdată nimic precis.

Este important de asemenea să subliniem că trecerea de la posibil la real care se realizează prin operaţia de măsurare nu este un proces care se desfăşoară după bunul plac al subiectului. Heisenberg şi adepţii „interpretării de la Copenhaga" nu contestă obiectivitatea legilor care stau la baza mecanicii cuantice. Ei prelind doar că aceste legi aparţin nu microobiectului ca atare, în

---

[97] Vezi B.G. Kuznețov, *De la Galilei la Einstein*, Bucureşti, Editura politică, 1968, p. 192.

Scanned with Scanner

sine, ci sistemului format din microobiect şi dispozitivul de măsură, cu alte cuvinte, ele sînt legi ale interacţiunii celor două componente ale sistemului. Această idee, un fizician de renume, Mandelstam, a exprimat-o foarte bine, arătînd că mecanica cuantică nu este o *gramatică* a unui limbaj neclasic, ci un *dicţionar* pentru efectuarea traducerii din limbajul neclasic în limbajul clasic cu indicarea exactităţii traducerii. Traducerea exactă în „limbajul impulsului" implică inexactitatea traducerii simultane în „limbajul coordonatelor" şi invers. Deosebirea esenţială dintre microobiect şi obiectul clasic constă în aceea că noţiunile de coordonată şi impuls nu sînt pe deplin convenabile celui dintîi [96]. Rezultă deci că dependenţa microobiectului de „subiect" nu privează microobiectul de caracterul de realitate obiectivă, adică de existenţă în afara gîndirii şi reprezentării. În această privinţă deci, interpretarea de la Copenhaga nu vine în contradicţie cu principiile filozofiei marxiste.

Acolo însă unde adepţii „şcolii de la Copenhaga" greşesc este considerarea raportului dintre obiect şi subiect în fizica microcosmului ca manifestarea unui *caz-limită* al cunoaşterii, ca expresia unor *legi fundamentale* ale naturii. Desigur că argumentele lor sînt puternice şi, la ora actuală, nu li se poate opune ceva la fel de temeinic, dar întreaga istorie a ştiinţei ne arată că omul a ieşit totdeauna din „fundăturile" cunoaşterii, a reuşit să rezolve numeroase probleme care păreau insolubile.

De multe ori se susţine că „interpretarea de la Copenhaga" este de esenţă pozitivistă şi, ca atare, inseparabilă de idealism, subiectivism, agnosticism etc. Într-adevăr, nu se poate nega faptul că, în evoluţia lor, unii dintre reprezentanţii acestei „şcoli" au fost mai mult sau mai puţin sub influenţa pozitivismului, că unii manifestă şi azi atitudini filozofice greşite sau că foarte mulţi folosesc un limbaj cu rezonanţe pozitiviste. Ne referim, bineînţeles, la aspectele negative ale pozitivismului. Cu toate acestea, marea majoritate a reprezentanţilor „şcolii de la Copenhaga" respinge pozitivismul ca variantă a idealismului subiectiv, a agnosticismului etc. Exemplul cel mai concludent, în această privinţă, îl oferă Max Born. Părerea că obiectele fizice nu corespund lumii materiale exterioare, ci sînt doar rezultate ale unor operaţii efectuate de noi, este combătută energic de Born, deoarece ea reprezintă „un subiectivism extrem", un „solipsism fizic". Born res-

progresul ştiinţei, datele fizicii putînd fi înţelese satisfăcător ca

---

[96] Vezi B.G. Kuznețov, *op. cit.*, p. 193.

Scanned with Scanner

o descriere a „experienței" și nu a unei lumi exterioare[99]. El recunoaște că pozitivismul are un temei istoric: abordarea naivă a problemei realității de către fizica newtoniană. Teoriile moderne reclamă o revizuire a modului în care se pune această problemă. Noua formulare a problemei realității se dezvoltă încet și probabil n-a ajuns încă la o expresie definitivă[100]. Cu toate acestea însă, numai oamenii rupți de practică, de acțiunea și de observația reală, numai oamenii care se adîncesc atît de mult în matematica pură, în logică sau în metafizică încît se înstrăinează de lume pot să renunțe la noțiunea de realitate obiectivă.

Referitor la faptul că pozitiviștii nu admit în cel mai bun caz decît realitatea „senzațiilor", mai bine zis a obiectelor percepute în mod nemijlocit și nicidecum a „obiectelor abstracte" ale științei, cum sînt atomii, particulele, cîmpurile ș.a.m.d., pe care le consideră simple simboluri necesare coordonării și organizării datelor imediate ale experienței, Max Born arată că, în ceea ce privește realitatea lor, nu există nici o deosebire între lucrurile macroscopice, perceptibile, și cele microscopice, imperceptibile. Unde se încheie realitatea macroscopică în care trăiește experimentatorul, se întreabă el, și unde începe lumea atomilor din care ideea de realitate trebuie să fie alungată pe motivul că este iluzorie? „Evident — conchide Born —, nu există o asemenea graniță; dacă sîntem nevoiți să atribuim realitate obiectelor uzuale din viața de toate zilele, inclusiv instrumentelor și materialelor folosite în experiențe, atunci nu putem nega nici realitatea obiectelor pe care le putem observa numai cu ajutorul instrumentelor"[101]. Dacă ținem seama, de exemplu, de materialul faptic imens pe care l-a acumulat teoria cinetică în favoarea existenței reale a moleculei, atunci nu ne putem îndoi nici o clipă de existența acesteia, cu toate că ea nu ne este dată în mod nemijlocit ca obiect al experienței. Iar dacă negăm existența moleculei pentru că nu o putem observa în mod direct, atunci trebuie să negăm și existența glonțului în intervalul dintre descărcarea armei și atingerea țintei, deoarece nici pe acesta nu-l vedem. Și glonțul poate fi considerat un simbol abstract, fără un corespondent real, cu ajutorul căruia legăm două „fapte".

Born consideră că rădăcina acestei „ciudate îndoieli" cu privire la realitatea moleculelor etc. o constituie identificarea nejustificată a conținutului cuvîntului „real" cu conținutul expresiei

---

[99] M. Born, *op. cit.*, p. 186.
[100] *Ibidem*, p. 188.
[101] *Ibidem*, p. 190.

Scanned with OKEN Scanner

„cunoscul în toate amănuntele". Dar pe această bază n-ar trebui să-i considerăm reali nici pe romanii din timpul lui Cezar.

Fizica întîmpină într-adevăr dificultăți serioase în legătură cu conceptele ei fundamentale referitoare la realitatea obiectivă, arată Born, dar depășirea lor nu este favorizată de pozitivism, deoarece acesta denaturează sensul teoriilor fizice actuale. Pozitiviștii, de exemplu, pretind că teoria relativității a renunțat la studiul proprietăților materiei, ceea ce nu este adevărat. Teoria lui Einstein nu numai că nu a renunțat la studiul proprietăților materiei, dar a și îmbunătățit considerabil metodele de lucru corespunzătoare acestui scop, făcînd posibilă determinarea unei mărimi independent de orice sistem de referință. Față de această mărime, spațiul și timpul, luate separat, sînt doar niște „proiecții" particulare, aflate cam în același raport cu ea în care se află și umbrele elipsoidale ale unui cerc proiectate pe niște suprafețe plane situate în poziții diferite. Luînd în considerare umbrele de pe mai multe plane, se poate demonstra că invariantul lor comun este un cerc, a cărui rază poate fi calculată. Tot așa, luînd în considerare lungimile și duratele măsurate în raport cu diferite sisteme de referință, poate fi evidențiat invariantul lor comun, intervalul spațio-temporal, și poate fi calculată mărimea lui [10]

Majoritatea măsurătorilor din fizică, arată Born, nu se referă direct la obiectele cercetate, ci la un fel de *proiecții* ale lor, cuvîntul proiecție fiind utilizat aici într-un sens foarte larg. „Proiecțiile" sînt determinate în raport cu un anumit sistem de referință, dar, în general, există o mulțime de sisteme de referințe echivalente. Fiecare teorie fizică cuprinde regula care leagă între ele „proiecțiile" aceluiași obiect în raport cu diferitele sisteme de referință. Această regulă nu este, la urma urmei, nimic altceva decît legea care definește un grup de transformări *. Fiecare grup de transformări implică unul sau mai mulți invarianți, adică niște mărimi care au aceeași valoare pentru toate sistemele de referință și, prin urmare, sînt independente de transformări. „Progresul principal în structura conceptuală a fizicii constă tocmai în descoperirea că o anumită mărime, care în început a fost considerată

---

[10] *Ibidem*, p. 193—195.

* *Grupul* este una din cele mai importante tipuri de structură ; el se caracterizează prin aceea că fiecărei transformări îi corespunde o transfor-

parține, de asemenea, grupului și, în sfîrșit, există o transformare prin

Scanned with CamScanner

a unei proiecții“ [103]

Born consideră, așa cum s-a mai arătat, că ideea de invariant reprezintă conținutul principal al noțiunii de realitate obiectivă și factorul care leagă cunoașterea științifică de conștiința comună [104]. Cu ajutorul noțiunii de invariant poate fi menținută ideea de realitate obiectivă în microfizică, în pofida complementarității aspectelor sau proprietăților fenomenelor cuantice și în pofida inseparabilității obiectului observat de condițiile observării. Rezultatul final al unor experimente complementare este un grup de invarianți, caracteristic pentru obiectul respectiv. Invarianții principali sînt sarcina, masa de repaus, spinul etc., și ori de cîte ori putem determina aceste mărimi sîntem convinși că avem de-a face cu o anumită particulă. „Susțin — scrie Born — că *avem dreptul de a considera aceste particule ca reale*, într-un sens care nu diferă în mod substanțial de sensul obișnuit al cuvîntului“ [105]. Teoria fizică modernă „ne cheamă la o nouă cale de descriere a lumii fizice, *dar nu la negarea realității* sale“ [106].

Faptul că mecanica cuantică „poate să descrie o situație din natură nu ca atare, ci numai ca o situație creată printr-un experiment uman“, nu este deci, după părerea lui Born, un impediment pentru cunoașterea realității obiective din ce în ce mai profund și mai adecvat. „Îmbunătățind instrumentele noastre, putem obține anumite informații limitate, dar bine conturate, *care sînt independente de observator și de instrumentele sale*, și anume *particularitățile invariante* ale unui număr de experimente proiectate într-un mod corespunzător. Procesul prin intermediul căruia obținem această cunoaștere este, fără îndoială, condiționat și de subiectul observator, *dar aceasta nu înseamnă că rezultatele sînt lipsite de realitate.* Căci este cu totul evident că experimentatorul cu instrumentele sale este o parte a lumii reale...“ [107]

Marea majoritate a fizicienilor contemporani, ca și Max Born, nu văd în teoria complementarității, respectiv în ideea dependenței microobiectului de aparat, nici un temei, nici o justificare pentru idealism sau agnosticism. Or, acest lucru trebuie să-l avem în vedere atunci cînd se pune problema atitudinii marxiștilor față de această teorie.

Ideile lui Bohr, Heisenberg, Born etc. au un fond compatibil

---

[103] *Ibidem*, p. 194.
[104] *Ibidem*, p. 193.
[105] *Ibidem*, p. 193 (subl. ns.)
[106] *Ibidem*, p. 197 (subl. ns.).
[107] *Ibidem*, p. 199.

Scanned with OKEN Scanner

cu tezele marxiste despre rolul practicii în procesul cunoașterii și cu implicațiile acestora privind raportul dintre obiect și subiect. Marx și Engels au subliniat adesori faptul că și *cele mai simple obiecte ale percepției sensibile există ca atare numai prin intermediul activității practice, transformatoare a omului și, prin urmare, nu reprezintă natura pură; ei au criticat pe filozofii și pe oamenii de știință care „cunosc numai natura*, pe de o parte, și gîndirea, pe de alta", cînd în realitate „*tocmai transformarea naturii de către om* (subl. aut.) *și nu singură natura ca atare* (subl. ns.) constituie cel mai important și mai apropiat fundament al gîndirii umane" [103]. Dacă omul cunoaște natura pe baza practicii, este limpede că nu mai poate fi vorba de o natură absolut intactă, neinfluențată de om, ca în cazul în care el ar fi o statuie imobilă, înzestrată cu sensibilitate, aflată în raporturi de simplă receptivitate față de natură, cum și-a imaginat-o Condillac. În realitate, știința nu se constituie prin simpla recepționare a datelor furnizate de obiectele din natură, prin simpla constatare a ceea ce este dat pur și simplu, ci prin *producerea, crearea* într-o măsură sau alta *a ceea ce constituie conținutul ei.*

Dependența relativă a obiectului cunoașterii de subiect, întrucît avem în vedere subiectul practicii și nu un subiect abstract cum ar fi acela al intuiției sau al rațiunii pure, nu exclude, nu este incompatibilă cu ideea existenței unei lumi obiective, materiale, și cu posibilitatea cunoașterii ei. Tot ce s-ar putea „reproșa" obiectivității științei este că ea nu corespunde concepțiilor metafizice despre obiectivitate, care implică o separare și o opoziție totală între subiect și obiect, posibilă numai în cazul unui subiect imaginar. Recunoașterea faptului că știința este o știință *omenească*, adică relativă la modalitățile de cunoaștere proprii omului, la practica socială etc., și nu o știință divină, absolută, a unui *intelectus archetypus* (Kant) sau a unui *spirit absolut* (Hegel), este proprie marxismului și nu înseamnă deloc o concesie făcută idealismului sau agnosticismului. Engels a recunoscut, de exemplu, caracterul *geocentric* al științei, dar, ca un adevărat dialectician, el a raportat acest caracter la *mișcarea* inerentă științei și nu l-a privit ca o determinare fixă, invariabilă. „Dacă o luăm în serios — scrie el — și cerem o știință lipsită de centru, oprim mișcarea oricărei științe" [104].

În ceea ce privește problema cuprinsă în titlul acestui paragraf, și anume raportul dintre proprietățile corpusculare și proprietățile ondulatorii ale microfenomenelor, ea rămîne încă des-

---

[103] F. Engels, *Dialectica naturii*, p. 526.
[104] *Ibidem*, p. 536.

Scanned with CamScanner

care consideră că noţiunile de undă şi corpuscul, în accepţia lor proprietăţile specifice reale ale microproceselor. „Conceptul de particulă şi acela de undă — scrie un cercetător contemporan — nu sînt cu nimic mai apropiate de realitate, adică de entitatea examinată, decît sînt diferitele proiecţii plane ale unui obiect tridimensional faţă de acest obiect însuşi. Cred deci că trebuie să admitem acest fapt şi să nu încercăm să reducem realitatea nici la particule, nici la unde“ [110].

4. 5. Materialismul dialectic şi fenomenalismul

Spre sfîrşitul secolului trecut, încercările de a explica fenomenele naturii cu ajutorul concepţiilor tradiţionale, mecanicist-metafizice, despre materie au eşuat. Atomul, eterul, masa etc.. toate noţiunile echivalente cu noţiunea de materie din fizica clasică şi, implicit, din sistemele materialiste cunoscute pînă atunci, dădeau naştere la tot felul de contradicţii şi de concluzii absurde de îndată ce erau puse în funcţiune pentru a explica faptele numeroase şi variate acumulate de ştiinţă de-a lungul întregului secol al XIX-lea, dar mai ales în ultimele sale decenii. Materialismul mecanicist şi metafizic apărea tot mai mult ca o concepţie incompatibilă cu ştiinţa, iar materialismul dialectic, elaborat cu cîteva decenii mai înainte, era ignorat sau disprețuit de marea majoritate a cercetătorilor naturii din cauza prejudecăţilor şi a altor obstacole cu caracter de clasă.

Situaţia existentă atunci în ştiinţă, mai precis în filozofia ştiinţelor naturii, poate fi caracterizată foarte bine cu ajutorul formulei puse în circulaţie, se pare, de H. Hertz: „A dispărut materia !“. Această expresie reprezenta traducerea în conştiinţa multor savanţi din acea vreme a faptului că ipotezele mecaniciste cu privire la substratul material al fenomenelor fizice (electrice, optice etc.) s-au dovedit a fi neputincioase. A dispărut materia însemna în realitate că a dispărut atomul rigid, indivizibil, invariabil, simplu, a dispărut eterul fluid şi totodată dur, a dispărut masa ca mărime absolut constantă ş.a.m.d. Afirmaţia lui Ostwald că peste cîteva decenii atomul va putea fi găsit doar în praful bi-

[110] Vezi *Ştiinţă şi sinteză*, Bucureşti, Editura politică, 1969, p. 175.

bliotecilor este de asemenea caracteristică pentru starea de spirit a fizicienilor din acea perioadă.

În fața dificultăților menționate, precum și sub influența filozofiei dominante, o seamă de fizicieni s-au considerat îndreptățiți să pretindă că știința trebuie să renunțe la preocuparea de a descoperi substratul material al fenomenelor și să se limiteze la coordonarea datelor imediate ale experienței cu ajutorul formulelor matematice. Încercările de a da teoriei științifice o semnificație *ontologică*, „realistă" au început să fie condamnate de o serie de cercetători ai naturii ca fiind demersuri metafizice. „Fizică, teme-te de metafizică!", avertismentul dat de Newton, a devenit mai actual ca oricînd. Numai cu această rezervă, în fond justificată, față de gîndirea speculativă, această preocupare lăudabilă a savantului de a evita construcțiile teoretice lipsite de conținut obiectiv, a dus în mod practic adeseori la *fenomenalism*, adică la o atitudine mai mult sau mai puțin înrudită cu concepțiile subiectiviste și agnostice ale lui Berkeley, Hume, Kant, Fichte ș.a.

Ca exemplu în această privință poate servi modul de gîndire al fizicianului austriac E. Mach, creatorul unei filozofii a științei numită *empiriocriticism*. Denumirea filozofiei lui Mach trădează intenția sa de bază, și anume eliminarea din știință a tuturor noțiunilor care nu pot fi justificate pe calea experienței. Pentru Mach, aceasta însemna lupta împotriva metafizicii. În prefața la prima ediție a uneia dintre lucrările valoroase ale lui Mach, *Mecanica*, el scria: „Această carte... urmărește să clarifice problema sau, pentru a vorbi și mai deschis, *ca are un țel antimetafizic*" [11]

Critica făcută de Mach mecanicii newtoniene a avut un rol important în dezvoltarea fizicii moderne și mai ales în crearea teoriei relativității. Einstein a recunoscut că *Istoria mecanicii* a lui E. Mach i-a zdruncinat încrederea în mecanica înțeleasă ca fundament ultim al fizicii și că poziția epistemologică a aceluiași gînditor l-a influențat mult [12]. Totuși, luată în ansamblu, filozofia lui Mach are un caracter idealist-subiectiv și este incompatibilă cu știința. Tot Einstein a subliniat și neajunsurile principale ale acestei filozofii: 1) credința că știința constă într-o simplă ordonare a materialului empiric, respectiv *ignorarea activității creatoare a gîndirii în elaborarea conceptelor, neînțelegerea rolului „invenției" în știință* și 2) ideea că „senzațiile" reprezintă componentele veritabile ale universului. Einstein arată că prin această din urmă idee Mach dorea să arunce o punte între *fizică* și *psihologie*, dar, dacă Mach ar fi tras toate consecințele din ea,

atunci ar fi trebuit să respingă nu numai atomismul, ci şi ideea de realitate fizică [113]

Observaţiile critice îndreptăţite făcute de Einstein la adresa empiriocriticismului sînt, în general, posterioare apariţiei lucrării lui Lenin *Materialism şi empiriocriticism*. A trebuit să treacă un anumit timp pentru ca oamenii de ştiinţă lucizi să înţeleagă că filozofia lui Mach este incompatibilă cu principiile gnoseologice implicite ale ştiinţei. Dar ceea ce nu au înţeles imediat mulţi oameni de ştiinţă a înţeles Lenin. Cu mai bine de două decenii înaintea lui Einstein, Lenin a făcut precizarea că Mach este un *mare fizician*, dar *un mic filozof* [114]. Tot Lenin a fost cel care a înţeles şi a explicat, împotriva adversarilor lui Mach şi ai empiriocriticismului, că depăşirea „crizei fizicii", cum a numit H. Poincaré situaţia creată în fizică la sfîrşitul secolului trecut [115], nu poate fi înfăptuită decît de pe poziţiile materialismului *dialectic* şi nicidecum de pe poziţiile materialismului *metafizic*. Lenin a definit esenţa „crizei fizicii", a descoperit rădăcinile sociale şi rădăcinile gnoseologice ale idealismului „fizic", a dezvoltat o serie de noţiuni şi de principii fundamentale ale filozofiei marxiste pe baza noilor descoperiri făcute în ştiinţele naturii [116]

Lenin a demonstrat inconsistenţa afirmaţiei privitoare la „dispariţia materiei". În fond, scria Lenin, *au dispărut doar limitele pînă la care a fost cunoscută de om pînă atunci materia, existenţa obiectivă.*

Cunoştinţele noastre despre formele de existenţă a materiei, despre structura ei, despre proprietăţile ei etc. sînt istoriceşte condiţionate, deci relative, aproximativ exacte, schimbătoare. Materialismul nu este legat, în fond, de recunoaşterea şi de absolutizarea nici uneia dintre ipotezele sau teoriile ştiinţelor particulare privitoare la aspectele realităţii obiective amintite mai înainte. „*Esenţa* crizei fizicii contemporane — scria Lenin — constă în răsturnarea vechilor legi şi principii fundamentale, în negarea realităţii obiective din afara conştiinţei, adică în înlocuirea materialismului prin idealism şi prin agnosticism" [117]. Lenin a scos în evidenţă lipsa de temeinicie a concluziilor idealiste şi agnostice la care au ajuns reprezentanţii idealismului „fizic". O şcoală de naturalişti, afirma el, a alunecat pe panta filozofiei reacţionare, dat fiind că ea nu a fost în stare să se ridice de-a drep-

---

[113] *Ibidem*,

[114] *Ibidem*, p. 114; comp. cu *Materialism şi empiriocriticism*, passim.

[115] H. Poincaré, *La valeur de la science*, cap. VIII.

[116] Vezi *Materialism şi empiriocriticism*, cap. V.

tul de la materialismul metafizic la materialismul dialectic. Acest pas este făcut şi va fi făcut de fizica contemporană, afirma în mod profetic Lenin, dar spre această unică metodă justă şi unică filozofie justă a ştiinţelor naturii ea nu păşeşte în linie dreaptă, ci în zigzaguri, nu în mod conştient, ci spontan, pe dibuite, cu ezitări, iar câteodată mergînd chiar cu spatele. „Fizica modernă e în chinurile facerii. Ea naşte materialismul dialectic“ [118].

Într-adevăr, în momentul de faţă, opoziţia dintre „fizică“ şi „metafizică“, aşa cum a fost înţeleasă de Mach şi de pozitivişti în general, adică în mod fenomenalist, s-a dovedit a fi iluzorie, *necorespunzătoare aspiraţiilor, posibilităţilor şi conţinutului efectiv al*

fizicii.

Ştiinţa contemporană, fizica în mod deosebit, are o dimensiune „metafizică“. „Fizica atomică şi aplicaţiile ei moleculare continuă să se construiască într-un domeniu *metafizic* sau *transfenomenal*“ [119]. Dealtfel, ori de cîte ori ştiinţa încearcă să ridice vălul de pe fenomene, se construieşte o „metafizică“ [120]. Experienţa muncii ştiinţifice a arătat că temerile sau prejudecăţile fenomenaliste ale pozitiviştilor şi energetiştilor din secolul al XIX-lea nu aveau nici un temei. Ipotezele savanţilor cu privire la molecule, atomi etc. au căpătat verificări multiple şi sînt adoptate în unanimitate. „De o jumătate de secol fizicienii şi chimiştii nu mai lucrează la acest nivel cu presupuneri «metafizice» în sensul pozitivist al cuvîntului, adică arbitrare şi neverificabile, ci cu ipoteze transfenomenale supuse cu acelaşi titlu ca şi ipotezele fenomenaliste, controlului unei mase impozante de fapte experimentale. Nu mai putem să le înlăturăm din cunoaşterea obiectivă ; ele constituie chiar scopul urmărit de ştiinţă prin excelenţă : cunoaşterea tot mai profundă a materiei şi a cosmosului“ [121]

Pentru oamenii de ştiinţă contemporani, atomul nu mai este „un simbol al experienţei“, „o metaforă comodă“ ş.a.m.d., ci substratul profund *real* al fenomenelor date în mod nemijlocit. Ce valoare ar avea descrierea pur fenomenologică a ionizării gazelor fără teoria şi imaginea permanentă a electronului, se întreabă pe bună dreptate G. Bachelard. Trebuie să ne mărginim a vedea în ionizarea unui gaz o metodă de descărcare a unui condensator ? Dimpotrivă, această descărcare este doar *semnul prin care se manifestă un proces ascuns a cărui desfăşurare este parcursă efectiv de spiritul savantului.* Urmărind mişcarea indicato-

---

[118] *Ibidem*, p. 306—307.
[119] M. Meigne, *op. cit.*, p. 41 (subl. ns).
[120] *Ibidem*, p. 34.

rului luminos pe scala gradată, *observatorul gîndește numai în planul atomului*. „Arhitectonica științei atomului depășește domeniul pozitivist [12]. În concluzie, știința contemporană concordă cu previziunile leniniste, infirmînd nu numai fenomenalismul, inerent empiriocriticismului și pozitivismului în general, ci și alte poziții nemateriaiiste.

Acordul dintre știința contemporană și materialismul dialectic nu trebuie însă înțeles în chip simplist, ca o stare ideală, invariabilă, care s-ar rezuma la confirmarea automată a ideilor și a tezelor materialismului dialectic de către fiecare nouă descoperire științifică. *Filozofia marxistă și știința se află într-un raport de evoluție reciproc condiționată.* Știința nu reprezintă doar o rezervă de exemple care ilustrează tezele materialismului dialectic, ci o sursă de gîndire critică și autocritică, înnoitoare pentru fi-

---

[12] G. Bachelard, *Les intuitions atomistique*, p. 135—136.

Scanned with Scanner

Capitolul IV-lea
SPAȚIUL TIMPUL

Precizarea în cadrul teoriei marxiste a existenței a faptului că *materia* este temelia existenței și că ea se caracterizează prin autodinamism duce cu necesitate la cercetarea condițiilor fundamentale ale autodinamismului materiei. Iar cercetarea acestor condiții în formele lor cele mai generale impune abordarea problemei spațiului și a timpului. Căci, așa cum sublinia Engels încă în *Anti-Dühring*, „formele de bază ale oricărei existențe sînt *spațiul și timpul*, și o existență în afara timpului este o absurditate tot atît de mare, ca și o existență în afara spațiului“ [1].

În istoria filozofiei, de la constituirea sa pînă în zilele noastre, dezbaterea problemei spațiului și timpului a fost corelată cu progresele practicii și ale cunoașterii științifice; progresele înregistrate în soluționarea problemei, așa cum o interpretăm astăzi de pe poziții materialist-dialectice, sînt rodul unor confruntări, în cadrul cărora imaginea materialistă și dialectică asupra condițiilor fundamentale ale existenței s-a format prin depășirea unilateralităților metafizice și a speculațiilor idealiste lipsite de suport. În dinamismul problematicii și al soluțiilor pot fi remarcate, pe de o parte, dezvoltarea orizontului fizic-cosmologic, și pe de alta, de-

cel biologic și cel uman (psihic și social), aspecte care îmbogățesc și adîncesc sensibil problemele.

Scanned with OKEN Scanner

Desigur judecînd lucrurile în coordonatele filozofici tradiționale, s-ar putea reliefa împrejurarea că teoriile materialiste s-au evidențiat prin afirmarea caracterului obiectiv
timpului și au corelat apoi
timpului cu cea a infinității lor, în timp ce concepțiile idealiste au susținut dependența structurilor spațio-temporale de conștiință sau de un act creator impersonal și de aceea le-au corelat în general cu imaginea caracterului *finit* al spațiului și timpului.

Pentru înțelegerea mai adecvată a modului contemporan de gîndire, este necesară prezentarea într-o relativă independență a problematicii spațiului apoi a problematicii timpului, iar pe acest fond problema corelației dintre ele.

1. Problemele filozofice principale ale spațiului

1. 1. Conceptul de spațiu

Astăzi se impune tot mai limpede că spațiul este o formă fundamentală a existenței, care caracterizează *întinderea obiectelor*, precum și relația reciprocă de coexistență dintre elementele componente ale unui sistem material, întinderea evidențiind aspectele de continuitate ale spațiului, iar relația reciprocă dintre elemente aspectele de discontinuitate. Corelația dintre aspectele de continuitate și cele de discontinuitate în structura spațială a existenței se realizează pe fondul afirmării caracterului fundamental *continuu* al condiției spațiale, întrucît nu se poate vorbi despre existență materială în afara spațiului și de spațiu lipsit de un conținut material. De aceea evoluția concepției materialiste despre spațiu se caracterizează prin interpretarea obiectivității spațiului nu numai ca independentă de conștiința umană cunoscătoare, ci și ca expresie a unui mod esențial de a fi al existenței materiale, acela de a se caracteriza prin anumite dimensiuni spațiale : întindere, formă, volum și, în cadrul lor, prin relații între elementele componente ale sistemelor materiale care alcătuiesc existența în general. Așa se explică de ce, în disputa milenară dintre concepereа spațiului ca un receptacul vid și înțelegerea lui cu ordine de coexistență a entităților materiale, adevărul mai profund pare a fi de partea teoreticienilor (cu deosebire filozofi, fizicieni, astronomi) care au militat pentru teza *unității indisolubile dintre existența materială și structurile spațiale și au negat existența vidului absolut.*

Afirmarea spaţiului vid se clădea pe puncte de plecare insuficient întemeiate. Democrit, de pildă, considera că vidul este o condiţie absolut necesară pentru mişcarea atomilor. În perioada modernă, Newton a ajuns să teoretizeze independenţa absolută a

concepă spaţiul, în ultimă instanţă, ca existent în sine, fără nici

anumite date furnizate de fizica timpului său, cum ar fi conservarea dimensiunilor corpurilor în mişcările studiate de această fi-

într-un sistem. Dacă în antichitate Aristotel a fost acela care a atras atenţia asupra faptului că e posibilă mişcarea şi în absenţa vidului, în perioada modernă Descartes ajunge să definească reali-

Einstein să reflecteze necesitatea

în spaţiul cosmic datorită cîmpurilor materiale şi deci inexistenţa spaţiului absolut vid şi a acţiunii simultane la distanţă.

În secolul nostru, teoretizarea generală a *problemelor spaţiului* real se leagă de teoria structurilor, evidenţiindu-se dependenţa proprietăţilor spaţiale de sistemul pe care îl caracterizează aceste proprietăţi. Această dependenţă se dovedeşte a fi absolută, proprietăţile spaţiale fiind dependente de existenţa materială în general. Teza se întregeşte cu precizarea caracterului *particular, relativ* al structurilor spaţiale în dependenţă de *diversitatea conţinuturilor materiale*. Desigur, în spiritul concluziilor teoriei relativităţii generalizate, ca şi al teoriei complexe a sistemelor, se poate vorbi despre indiscernabilitatea de fond a structurilor spaţiale de conţinuturile materiale şi de proprietăţile lor dinamice şi deci de o interdependenţă accentuată dintre ele. Aceasta întrucît, în primul rînd, curburile spaţiale influenţează, la rîndul lor, structurile materiale, modul de organizare fizică a cîmpurilor, iar în al

doilea rînd întrucît în sistemele aparţinînd realităţii obiective structurile spaţiale nu pot fi absolut separate de dinamismul elementelor componente şi *întregul* nu poate fi gîndit decît înglobînd substratul material respectiv, cu particularităţile sale dinamice într-o anume ordine spaţio-temporală. Astfel întregul este expresia sintezei tuturor acestor aspecte.

Imaginea pe care filozofia materialist-dialectică o poate avea despre spaţiu în cercetarea sa relativ izolată este, evident, rezultatul unei sinteze în care se integrează diversele nivele de cunoaştere şi de interpretare a spaţiului : nivelul experienţei cotidiene, nivelul experienţei diferitelor ştiinţe particulare, nivelul generalizărilor matematice. Ele permit, pe de o parte, stabilirea unei distincţii între spaţiul real şi cel posibil şi, pe de alta, între aceste spaţii şi diferitele nivele de redare sau construcţie.

1. 2. Tridimensionalitatea spaţiului

În caracterizarea spaţiului real, accesibil experienţei cotidiene şi ştiinţelor de observaţie şi experiment, inclusiv domeniului fizicii microcosmului, se afirmă *tridimensionalitatea acestuia*, în primul rînd ca un fapt de experienţă. Mai dificilă s-a dovedit încercarea de a demonstra de ce spaţiul real este tridimensional. Dintre cele trei tipuri de argumente utilizate în istoria filozofiei şi a ştiinţei (argumentul fizic, cel fiziologic-psihologic şi cel matematic), cel mai general şi mai convingător pare a fi argumentul aparţinînd cîmpurilor. Cîmpurile, la
cunoştinţelor umane, reprezintă fondul din care se diversifică prin structurare întreaga realitate materială accesibilă.
rienţa, inclusiv a microcosmului, evidenţiază tridimensionalitatea spaţiului cercetat pînă acum la toate nivelele.

De aici se desprinde concluzia că orice entitate *materială* reală din colţul de univers accesibil nouă are volum, adică se caracterizează prin *trei dimensiuni*. Cazurile particulare ale studiului structurilor spaţiale cu mai puţine sau mai multe dimensiuni decît cele ale spaţiului material cunoscut de noi sînt cazuri idealizate, avînd ca punct de plecare spaţiul real.

Ajungînd la problema studierii spaţiului în formă idealizată, desigur se poate pune în discuţie relaţia dintre *structurile spaţiale materiale şi realitatea subiectivă*. Aici s-ar putea evidenţia

unitate a unui sistem real specific, se desfăşoară într-un spaţiu

dat, fiind dependentă de o anumită structurare a acestui suport. In al doilea rînd, se poate evidenția că activitatea spirituală umană, ca activitate de cunoaștere, este capabilă să redea în esență, adecvat mai întîi la nivelul cunoașterii empirice și apoi la nivelul celei teoretice, atît proprietățile comune, cît și cele deosebitoare ale spațiului real. Mai mult decît atît, în procesul de desprindere a științelor particulare din corpul nediferențiat al cunoașterii umane inițiale, studiul relațiilor spațiale a permis trecerea la cercetarea idealizată a spațiului real, iar de aici, treptat, a permis realizarea saltului spre cercetarea spațiilor posibile, cercetări clădite, evident, și pe forța de construcție a minții ome-

1. 3. Studiul geomètric al spațiului

Una dintre primele discipline constituite în antichitate a fost geometria euclidiană, care a sintetizat într-un sistem principalele cunoștințe despre relațiile spațiale într-o formă idealizată. Pînă la începutul secolului al XIX-lea, geometria lui Euclid a constituit singura modalitate de abordare a relațiilor spațiale reale, corespunzînd experienței macrocosmului. — această geometrie a clădit Newton modelul spațiului fizicii clasice.

Pornindu-se de la această geometrie, în filozofie au fost teoretizate unele aspecte ale particularității cunoașterii matematice. Pe de o parte, trebuie amintite aici interpretările de filozofie a matematicii, care considerau că mintea umană redă, în esență, numai structuri constituite deja. Ideea reflectării unor forme spațiale constituite este proprie atît teoriei materialiste, care căuta corespondențe în obiectele realității materiale, cît și idealismului obiectiv platonician, care se raporta la o lume a structurilor ideale. În opoziție cu teoria reflectării pasive a formelor spațiale pure (ca în idealismul platonician) și în opoziție cu teza reflectării totale a formelor materiale susținute de materialismul naiv, Kant a marcat un moment de răscruce prin relieferea rolului activ al subiectului cunoscător. Caracterul de necesitate și de universalitate a formelor geometrice l-a determinat pe Kant să caute izvorul structurilor spațiale în conștiința umană, anume în anumite tipuri ale intuiției prezente ca posibilități înaintea oricărei experiențe. Astfel se conturează cele două soluții extreme: reflectarea de către un subiect cunoscător absolut pasiv a unor forme spațiale date sau

avîndu-şi izvorul în convingerea că axiomele geometriei euclidiene au o valabilitate universală.

Crearea geometriilor noneuclidiene în prima jumătate a secolului al XIX-lea a pus într-o modalitate nouă problema structurilor spaţiale. Pe de o parte, geometriile noneuclidiene *zdruncinau* tezele apriorismului kantian. Astfel faptul că mintea umană a reuşit să construiască şi alte geometrii decît cea euclidiană a dus la ideea că axiomele acestei geometrii nu exprimă unica structură a minţii omeneşti şi deci nu se poate absolutiza anterioritatea structurilor spaţiale aflate în conştiinţa umană în raport cu experienţa. Aşa cum a subliniat în ultimele decenii J. Piaget şi F. Gonseth, despre un apriorism absolut nu poate fi vorba în cunoaşterea umană.

A doua concluzie desprinsă din elaborarea geometriilor noneuclidiene a îmbogăţit înţelegerea dialectică a spaţiului, în sensul că a sugerat *posibilitatea existenţei* unor structuri spaţiale diferite de cele studiate de Euclid. Ipoteza s-a verificat în cele din urmă în cercetările din macrocosm, unde, de pildă, s-a dovedit viabilă structura geometriei lui Riemann. Pentru interpretarea materialist-dialectică, această constatare a fost însoţită de concluzia generalizatoare, lăsată deschisă, că în universul infinit se poate vorbi de o multitudine de structuri spaţiale, dintre care unele au şi fost puse în evidenţă. În esenţă deci s-a teoretizat *varietatea calitativă a spaţiilor reale* şi posibilitatea conştiinţei umane de a le reda.

Dar apariţia geometriilor noneuclidiene a dus şi la alte concluzii generalizatoare. Astfel ea a oferit prilejul pentru teoretizarea faptului că relativa independenţă a gîndirii umane permite construirea, prin generalizare, a unor geometrii fără corespondent direct în spaţiul accesibil observaţiei şi experimentului. Mai mult decît atît, crearea geometriilor pluridimensionale pune pe primul plan activitatea de construcţie şi permite să se distingă mai limpede zona de construcţie a posibilului, caracteristică gîndirii mate-

tematică în genere, interpretări care respingeau — deseori ca o pseudoproblemă — corespondenţa structurilor matematice cu cele

În raport cu convenţionalismul şi cu constructivismul exagerat era necesară în teoria relaţiilor spaţiale distincţia dintre abordă-

mai mult de trei dimensiuni, deci a celor care se raportează la spaţii abstracte, pe de altă parte.

Cea dintîi dinstincţie permite epistemologiei contemporane să

Scanned with OKEN Scanner

depăşească atît realismul naiv, cît şi relativismul absolutizant prin afirmarea îndreptăţită a *varietăţii calitative a structurilor spaţiale reale* şi a posibilităţii descoperirii unor asemenea structuri prin mecanismele cunoaşterii umane, după cum şi presupunerea existenţei unor structuri spaţiale reale sau posibile pe care mintea umană nu a ajuns să le descifreze încă.

A doua distincţie are în vedere capacitatea minţii omeneşti de a elabora şi în domeniul geometriei, prin forţa sa constructivă, structuri care să dezvolte — prin analogie cu geometria spaţială — raporturi complexe, cum este cazul în care printre dimensiunile cercetate trei reprezintă dimensiunile spaţiului real, aşa cum se întîmplă în conceptul de continuum cvadridimensional, sau cel în care toate dimensiunile se raportează la alţi parametri ai realităţii, care, prin analogie, pot fi studiaţi geometric, cum ar fi spaţiul configuraţiei, cel al vitezelor sau cel al culorilor, sau cazul construcţiilor fără raportare la real.

Aici merită să fie relicfată concluzia la care a ajuns şcoala de epistemologie genetică, şi anume că structurile logice-matematice (inclusiv cele geometrice) construiesc cu ajutorul unor elemente operatorii abstrase din acţiunile subiectului obiectului, precum şi din coordonările treptate ale acţiunilor. Deci Piaget invocă împotriva apriorismului kantian geneza în acţiune a structurilor logice-matematice, inclusiv a celor geometrice.

Blanché relevă că argumentul principal împotriva apriorismului kantian îl furnizează nu atît primele geometrii noneuclidiene, ci separarea geometriei de caracterul ei intuitiv şi deci posibilitatea construcţiei geometrice cu procedee fundamental analitice, fără apel la judecăţile sintetice, fără vreo raportare directă la intuiţia senzorială sau la experienţă [2].

Dar în ambele interpretări rămîne oarecum suspendată problema corespondenţei dintre structurile matematice posibile şi anumite structuri ale realului, corespondenţă care nu poate fi explicată nici exclusiv prin forţa de construcţie, nici exclusiv prin acţiunile subiectului şi coordonările lui, oricît de complexe ar fi ele. De aceea, din nou reapare şi în epoca contemporană nevoia de a corela, în cazul structurilor matematice ideale, momentul reflectării cu cel al construcţiei. Altfel explicarea corespondenţei dintre structurile reale şi capacitatea umană de a le reda devine cu totul dificilă.

Desigur forţa de abstractizare şi de constructivizare a minţii

---

[2] R. Blanché, *La science actuelle et le rationalisme*, Paris, P.U.F. 1967,

Scanned with CamScanner

Scanned with Scanner

lași timp, se poate pune în evidența abordarea contemporană

a celor topologice, reliefîndu-se că cele mai profunde sînt însușirile topologice. În topologie se subliniază conservarea dimensiunilor spațiale în toate transformările biunivoce și continue: linia rămîne linie, suprafața și volumul de asemenea. De aici tendința actuală de a încerca demonstrarea tridimensionalității spațiului real, care, în forma sa cea mai generală, este spațiu fizic, prin corelare cu studiile de topologie.

Varietatea calitativă a structurilor spațiale

Legătura strînsă dintre spațiu și materie, așa cum este demonstrată de teoria contemporană a cîmpurilor, duce la depășirea imaginii absolutizante impuse spațiului de geometria euclidiană, cum ar fi *omogenitatea* (inexistența unor regiuni privilegiate), *izotropia* (inexistența [illegible] privilegiate), continuitatea absolută, caracterul homoloidal. Progresele fizicii relativiste generalizate au pus sub semnul întrebării aceste proprietăți ale spațiului gîndit absolut, relicfînd că spațiul real este *neomogen* (diferit din punct de vedere calitativ în funcție de concentrarea maselor), *anizotrop* (prezentînd anumite direcții privilegiate) și se caracterizează printr-o anumită *discontinuitate*, care apare pe fondul continuității fundamentale, adică pe fondul omniprezenței relațiilor spațiale materiale, *ca întindere și structură*.

Prin contribuția lui Einstein, fizica ajunge să includă printre *proprietățile obiectului pe cele spațiale*, atribuind corpurilor un spațiu riemannian și considerînd curburile acestui spațiu dependente de masele înseși. Se poate vorbi de o apropiere a geometriei de fizică, mai precis de o fizică geometrică.

Rămînînd încă în zona filozofării asupra spațiului fizic, meritã reliefate discuțiile referitoare la simetria și la nesimetria spațiului. Descoperirile din fizica microcosmului, cunoscute sub denumirea de neconservare a parității în cazul interacțiunilor slabe, au adus o dovadă suplimentară în sprijinul relației complexe dintre proprietățile spațiale și conținutul proceselor fizice corespunzătoare lor. Aceste descoperiri au depășit teza simplei simetrii spațiale spre o interpretare mai complexă, și anume prin afirmarea unei simetrii în care se ia în considerare diferența

dintre anumite particule și antiparticulele corespunzătoare. Evident că descoperirile fizicii ultimele decenii pun într-o lumină nouă *problema legăturii dintre simetria și asimetria spațială*, ca un caz particular al simetriei și asimetriei în structura existenței în general.

Înainte de a pune în discuție legătura indisolubilă spațiu și timp, deci dependența relațiilor spațiale de temporalitate, se poate releva *varietatea calitativă* a structurilor spațiale fizice, specificitatea spațiului biologic și specificitatea spațiului uman (social și individual). Menționînd posibilitatea cercetării oarecum „în sine" a spațiului biologic, enumerăm cîteva aspecte esențiale, cum ar fi studiul complex al biocenozelor, al biogeocenozelor.

Spațiul uman prezintă particularități și mai complexe. Pe de o parte, este vorba de spațiul real, la care se raportează omenirea ca subiect cunoscător și ca subiect transformator: relația omului cu spațiul cosmic, cucerirea Terrei și aspectele legate de utilizarea maximă și optimă a resurselor pe care le poate pune la dispoziție Terra cu toate mediile sale: pămînt, apă, aer. Spațiul uman presupune apoi relația dintre realitatea naturală și cea artificială creată de om și înrîurirea pozitivă și negativă pe care a exercitat-o omul asupra mediului înconjurător, în primul rînd asupra spațiului biologic, dar și asupra rezervelor de materii prime pe care le exploatează. Toate aspectele spațiului uman sînt apoi corelate cu crearea condițiilor asemănătoare celor de pe Pămînt, necesare călătoriilor în cosmos. *Spațiul cabinei cosmice* este un spațiu care sintetizează într-un chip nou adaptarea omului la mediu și forța sa de a-și transforma mediul ambiant.

În cadrul spațiului uman, desigur se pune direct și problema *cunoașterii*, a descifrării diverselor aspecte ale spațiului despre care am amintit deja în linii generale mai înainte. Mulți reprezentanți ai filozofiei culturii au abordat problemele spațiului uman și ale orizontului omului raportat la spațiu din unghiul de vedere al realizărilor culturii, îmbinînd zonele conștientului cu cele ale inconștientului. Printre acești căutători de semnificații ale orizonturilor spațiale umane se numără și Lucian Blaga, cu o modalitate personală de a releva specificul raportării omului la spațiu, descifrînd, pe de o parte, aspectele general-umane ale raportării la spațiu, pe de altă aspectele specifice structurilor

Blaga lansează ideea spațiului ondulat, caracteristic viziunii poporului român datorită activității sale păstorești. Pline de farmecul inefabil al unui limbaj ales, poetic, care izbește prin ine-

ditul inmănuncherii metaforelor, considerațiile lui Blaga exagerează în abordarea problemelor spațiului uman atît aportul inconștientului, cît mai ales caracterul static al viziunii asupra spațiului, pierzînd din vedere istoricitatea, atitudinii omului în general și a diverselor colectivități, comunități umane în raport cu înțelegerea matricilor spațiale.

Esențială în abordarea secolului nostru rămîne raportarea explicită a *omului* la spațiu, cu aspectele sale ontologice și gnoseologice, nu numai în strînsă legătură cu teoretizarea varietății calitative a structurilor spațiale, ci mai cu seamă în raportarea sa la timp.

2. Problemele filozofice ale timpului

2. 1. Conceptul de timp

Timpul, ecalaltă condiție fundamentală a existenței în general, alături de spațiu, a constituit de asemenea terenul unor ample dezbateri filozofice. S-ar putea chiar că problematica timpului a cîștigat amploare și adîncime, trecînd în ultimele două veacuri pe planul central al preocupărilor ontologice, mai cu seamă ale celor de *ontologie umană*.

În istoria filozofiei, timpul a fost privit fie ca o entitate în sine, fie ca o condiție fundamentală a existenței în genere. Dacă s-ar putea face o analogie cu abordarea spațiului, atunci evident că considerarea timpului ca o entitate în sine este mai apropiată de interpretarea metafizică, pe cînd considerarea timpului ca mod de a fi al existenței este mai apropiată de interpretarea dialectică.

Dincolo de aceste diferențieri, timpul este definit, în general, prin notele de *durată* a proceselor și de *succesiune* a evenimentelor, nota de durată evidențiind aspectele de continuitate, iar cea de succesiune aspectele de discontinuitate. Dintre aceste două note, esențială este continuitatea duratei, înțelegînd prin aceasta inexistența vreunui proces în *afara timpului*.

Din caracterizarea timpului nu poate lipsi *nota de coexistență*, în sensul curgerii concomitente și eventual de influențare reciprocă a proceselor din existență, ceea ce conferă timpului volum, permițînd stabilirea unei legături clare cu coordonata spațială. Aici s-ar putea reliefa, pe de o parte, pozițiile care afirmă existența obiectivă a timpului și cele care consideră că în orice variantă timpul depinde într-un fel sau altul de trăirile

umane. Şi nu întîmplător trebuie remarcat faptul că afirmarea caracterului *obiectiv* al timpului, ca şi în cazul spaţiului, a presupus de asemenea desprinderea poziţiilor care absolutizau timpul în sine de cele care teoretizau dependenţa duratei de procesele care au loc în existenţă.

Considerarea timpului drept *durată în sine*, drept curgere în sine fără raportare la procesele reale, chiar atunci cînd s-a realizat de pe poziţii materialiste (în sensul afirmării independenţei timpului de conştiinţă), nu putea să nu ducă în cele din urmă la concluzii nematerialiste şi, prin aceasta, spiritualiste. Cazul tipic îl reprezintă şi aici poziţia newtoniană, poziţie care izvora de asemenea dintr-o generalizare a informaţiei oferite de fizica clasică, mai precis a celei referitoare la independenţa coordonatei temporale de desfăşurarea întregii game de procese studiate de fizica clasică. În opoziţie cu această reducţie metafizică a cîştigat teren interpretarea timpului ca durată, succesiune şi coexistenţă a unor procese reale şi deci ideea dependenţei acestor aspecte de conţinuturile existenţiale respective.

Varianta materialist-dialectică a interpretării timpului a reuşit să evidenţieze anumite trăsături definitorii ale timpului, sintetizînd realizările diverselor discipline particulare, dar totodată utilizînd izbînzile dobîndite şi de unele interpretări idealiste, mai cu seamă în cercetarea timpului legat de fiinţa umană, ca percepere, noţiune şi trăire, întrucît şi pe această cale poate fi îmbogăţită cunoaşterea relaţiei dintre timpul obiectiv şi cel subiectiv.

Dintre rezultatele ştiinţelor particulare, cel mai semnificativ pentru secolul nostru este cel obţinut de concluziile teoriei relativităţii prin evidenţierea dependenţei duratei anumitor procese reale de viteza de mişcare a particulelor elementare. Studiul mişcărilor repezi apropiate de viteza luminii a dovedit că timpul nu este o durată pură, cum credea Newton, ci depinde de mişcarea corpurilor materiale. S-a dovedit în mod experimental că durata existenţei unor particule „elementare", numite creşte odată cu viteza lor de mişcare. Aceasta permite o anumită analogie cu spaţiul şi oferă temeiul argumentării caracterului relativ al structurii temporale în funcţie de diverse procese materiale pe fondul tezei caracterului *absolut* al timpului, înţeles, cum am văzut mai sus, ca o condiţie fundamentală a oricărei existenţe.

Desigur, se pot adăuga şi concluziile desprinse din alte domenii de investigare, de pildă cel biologic şi cel uman, care pun în discuţie *multitudinea timpurilor* (ca durată de desfăşurare a

Scanned with OKEN Scanner

fizic şi cel astronomic, care se dovedeşte mai general.

Dacă teoretizarea proceselor naturale a însemnat în secolul nostru evidenţierea varietăţii calitative a timpului fizic şi apoi a timpului biologic, teoretizarea *timpului uman* a adus în discuţie relaţia dintre timpul obiectiv şi timpul subiectiv, dintre particularităţile curgerii reale şi posibilitatea înţelegerii acestei curgeri, în care un loc important revine şi conştientizării trăirilor subiective prin raportarea la timpul psihic.

Abordarea timpului psihic a mai impus şi un alt aspect, şi anume acela al diferenţierii coordonatei temporale de cea *spaţială*. Aici, pe de o parte, poate fi reliefată depăşirea unei anumite *simetrii* în tratarea spaţiului şi a timpului. Vreme îndelungată problemele filozofice ale timpului erau tratate prin analogie cu cele ale spaţiului. Cazul cel mai elocvent îl constituie poziţia kantiană, poziţie în care apriorismul timpului, înţeles ca formă a intuiţiei, a sensibilităţii pure, este argumentat pe fondul argumentelor apriorismului spaţial, cu deosebirea că în cazul timpului este vorba de sensibilitate internă şi de argumente luate nu din geometrie, ci din aritmetică.

Depăşirea kantianismului se realizează prin reliefarea corelaţiei dintre timpul obiectiv şi timpul subiectiv, a dependenţei în ultimă instanţă a trăirilor subiective de desfăşurarea obiectivă a proceselor şi apoi prin reliefarea relativei independenţe a *timpului subiectiv*.

2. 2. Unidimensionalitatea şi ireversibilitatea esenţială a timpului

Vorbind *despre o săgeată a timpului*, oamenii de ştiinţă şi filozofii preocupaţi de această problemă au reliefat cu deosebire caracterul de *ireversibilitate* a timpului, demonstrabil cu diverse argumente. Cel mai general aspect al unidimensionalităţii este cel al *trecerii de la trecut prin prezent spre viitor*; în cadrul unidimensionalităţii se poate discuta şi sensul unic al curgerii timpului, deci imposibilitatea realizării drumului invers. Argu-

multe ori, nota de succesiune în relaţiile cauzale, efectul continuînd să existe şi să acţioneze după încetarea acţiunii cauzei, dar ca rezultat evident al acţiunii acesteia.

Demonstrarea unidimensionalității timpului (chiar cînd acesta este gîndit ca volum) și, în cadrul acesteia, a *sensului timpului dinspre trecut spre viitor* nu este epuizată de teoretizarea momentului de succesiune în relația cauzală. În teoria relativității, *fenomenul de dilatare a timpului* precizează transformările posibile ale timpului în trecerea de la un sistem de referință la altul, în sensul că acest fenomen (ca fenomen de relație) nu schimbă întru nimic sensul desfășurării evenimentelor dinspre trecut spre viitor în sistemul propriu de referință. Fenomenul dilatării duce doar la mărirea distanței dintre evenimente în cazul raportării unui sistem de referință la altul.

Concluziile teoriei relativității întregesc deci argumentul relației cauzale și cu conservarea sensului în cazul *succesiunii* unor evenimente, chiar dacă acestea nu sînt legate cauzal între ele.

Dar tipice pentru ilustrarea unui anumit sens al timpului sînt sistemele variabile. Astfel, în sistemele reale termodinamice, starea mai probabilă urmează stărilor mai puțin probabile. Această caracteristică este redată de conceptul de entropie. Creșterea entropiei înseamnă creșterea stării de dezordine în raport cu ordinea, deci existența unui anumit sens al devenirii sistemelor analizate. În sistemele în care predomină ramura ascendentă putem vorbi despre un sens al desfășurării proceselor invers celui dintîi, sens de creștere a ordinii, de creștere a opoziției la dezordine. Această trăsătură, caracteristică sistemelor cibernetice autoreglatoare, a primit de aceea denumirea de *negentropie*. În orice caz, cu cît schimbările sistemelor depind mai mult de istoria lor anterioară, cu cît se poate aplica mai adecvat conceptul de „îmbătrînire" a sistemului sau cel de mișcare progresivă, cu atît sistemul are mai multe note de *ireversibilitate*.

Desigur, problema sensului curgerii timpului poate fi corelată cu posibilitatea curgerii evenimentelor în sens invers, cu reversibilitatea schimbărilor, iar ireversibilitatea cu imposibilitatea întoarcerii spre faze, etape, evenimente anterior parcurse, cu ireversibilitatea schimbărilor. În descifrarea acestor aspecte, știința contemporană aduce argumente preponderente în sprijinul *ireversibilității*, deși nu anulează cu totul ideea momentelor, aspectelor de reversibilitate parțială pe fondul ireversibilității fundamentale. Cu alte cuvinte, în curgerea eternă dinspre trecut spre viitor este posibilă și schimbarea dinspre *A* spre *B*, și schimbarea dinspre *B* spre *A*, analog cu *A*, dar avînd de bună seamă particularitățile sale. În sistemele mai simple predomină aspectele de reversibilitate a tipurilor de procese, nu a proceselor concrete, care, în curgerea timpului, sînt de fiecare dată *altele*. Ecuațiile reversibile ale dina-

Scanned with Scanner

micii, ale cîmpului electromagnetic nu pun problema curgerii *reale* a timpului, ci posibilitatea principială de desfăşurare a fenomenelor studiate în ambele sensuri, fără ca să existe mijloace de detectare a stărilor ulterioare faţă de cele anterioare.

Fără să fie excluse momentele reale de ciclicitate, de repetabilitate şi de reversibilitate (în acest al doilea sens), în colţul nostru de univers se poate vorbi de o *săgeată a timpului*, legată de ideea de progres. Extinderea ideii de ireversibilitate fundamentală a timpului la întregul univers se leagă de ideea dialectică a inepuizabilităţii calitative şi cantitative a materiei în mişcare, de infinitatea posibilităţilor de structurare şi de interacţiune caracteristice universului.

De existenţa *trăsăturilor de ireversibilitate* a timpului, ire-

tarea că timpul apare ca unitate între real (timpul scurs) şi posibil (timpul nescurs), ca naştere a realului din posibil şi a posibilului din real.

Progresele realizate în cercetarea coordonatei temporale a existenţei în general se leagă, pe de o parte, de stabilirea unei interdependenţe mai mult sau mai puţin riguroase a timpului de coordonata spaţială şi, pe de alta, de reliefarea anumitor particularităţi distincte ale timpului.

Varietatea calitativă

În primul caz, ştiinţa şi, împreună cu ea, filozofia au progresat, evidenţiind *legătura dintre proprietăţile spaţiale şi cele temporale* ale diverselor sisteme. Depăşind în bună măsură ruptura dintre spaţiu şi timp teoretizată de Newton, Einstein a reliefat în teoria relativităţii restrînse corelaţia dintre modificările proprietăţilor spaţiale şi ale celor temporale, corelaţie prinsă riguros într-un aparat matematic specific de către Minkowski. „Contracţia" spaţială şi „dilatarea" temporală ca fenomene relativiste, evidenţiabile la viteze apropiate de viteza luminii, sînt astfel corelate, încît continuumul cvadridimensional rămîne (în cadrul

Dependenţa proprietăţilor spaţiale şi temporale ale diverselor sisteme de conţinuturile lor materiale apare şi mai limpede în cadrul teoriei relativităţii generalizate, unde proprietăţile spaţiale

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

relieîarea interdependenţelor spaţiotemporale în colţul nostru de

materiale.

Dar *abordarea asemănărilor* şi deosebirilor dintre spaţiu şi

domeniul fizicii. Abordarea acestor aspecte s-a făcut din unghi de vedere biologic şi psihic şi s-a concentrat în ultima jumătate de veac asupra timpului uman în diverse chipuri, multe concluzii extinzîndu-se apoi din nou asupra teoriei existenţei în general.

tea coordonatei temporale obligă la diferenţierea între timpul

formă incipientă, pune în primul rînd problema deosebirilor ce se evidenţiază între timpul fizic (cronologic) şi cel biologic, în aşa fel încît timpul biologic nu poate fi totdeauna măsurat cu unităţile

maturizare şi de îmbătrînire a diferitelor organisme. Dar, eviden-

tînăr este mai dilatat decît cel al organismului îmbătrînit, întrucît secunda de viaţă a unui organism tînăr este mai bogată în procese fiziologice. Pentru copil deci ziua este mai lungă decît pentru omul matur, căci în cadrul ei se petrec incomparabil mai multe evenimente şi în plan fiziologic şi în plan psihic, deci activitatea e mult mai intensă.

Din punctul de vedere al timpului fizic, copilăria apare scurtă, iar bătrîneţea lungă. Din punctul de vedere al timpului biologic situaţia se prezintă diametral opusă : copilăria este îndelungată, iar bătrîneţea scurtă. De aceea se poate vorbi despre un *timp intern* propriu fiecărui organism, care se modifică de-a lungul dezvoltării sale individuale.

Din punct de vedere filozofic, aceste constatări sînt importante prin consecinţele lor „antropologice", valoarea în timp a zilelor fiind invers proporţională cu vîrsta ; rezultă necesitatea utilizării la maximum a posibilităţilor tuturor vîrstelor, cu deosebire a anilor tineri.

Timpul biologic *individual* se corelează apoi cu *timpul spe-*

Scanned with OKEN Scanner

în concurența interspecifică etc.

În cercetarea timpului *biologic*, un aspect important îl reprezintă modurile specifice ale „simțului timpului", care trebuie înțelese ca o capacitate de *a percepe* curgerea timpului, de a acționa în anumite ritmuri regulate, de a măsura timpul cu mijloacele proprii organismului. Existența „orologiilor biologice" constituie principala particularitate a organismului — a aprecia durata unor procese sau succesiunea lor (reflexele condiționate legate de timp, migrațiunea păsărilor etc.).

Organismul viu posedă asemenea ceasuri, care sînt corelate, în esență, cu procesele periodice din mediu : zi-noapte, anotimpuri etc. Temelia ceasurilor biologice rudimentare o constituie caracteristicile periodice ale reacțiilor chimice ale diverselor structuri subcelulare. La organismele superioare, ritmul ..... mental este dat de activitatea ritmică automată a scoarței cerebrale. Nivelul reprezentării conștiente a timpului presupune o multitudine de factori psihici și biologici. Toate evenimentele vieții lasă urme în noi, personalitatea noastră se îmbogățește neîntrerupt și nu ne putem rupe niciciînd de trecut. Studiile *înclinate timpului uman* relevă particularitățile acestuia raportate la indivizi și la societate din multiple unghiuri de vedere, impunîndu-se cu deosebire abordările de ontologie socială și de gnoseolo-

Este necesar să relevăm ponderea impresionantă pe care o acordă *timpului* Bergson în întreaga sa operă. Dorind să se delimiteze de excesele scientismului rigid corelat cu determinismul mecanic, Bergson face distincție între *timpul spațializat* al științelor naturii și durata *pură*, încercînd să releve anumite particularități ale creației complexe, pe care el o vede realizîndu-se în viață și

În concepția lui Bergson, îndreptată împotriva mecanicismului, se semnalează unele aspecte ale problematicii filozofice și științifice, care erau neglijate sau simplificator prezentate de materialismul metafizic anterior. Dar, respingînd îngustimile materialismului, Bergson ajunge să respingă materialismul în genere ; încercînd să depășească limitele unui anumit mod de a face știință, el a respins știința în general, caricaturizîndu-le pe amîndouă. Astfel, pentru Bergson știința naturii spațializează timpul, absolutizînd aspectele de discontinuitate și ucigînd orice dinamism, orice viață. Prezentînd astfel tabloul științei, lui Bergson nu i-a fost greu să releve necesitatea de a lua în considerare alte aspecte ale

tative, în locul omogenității heterogenitatea, în locul discontinuității continuitatea fundamentală.

Relevînd *aceste particularități*, care scăpau în parte reducționismului scientist clădit pe fizica clasică, Bergson, în loc de a surprinde saltul calitativ realizat de știință și de filozofia aliată cu știința, respinge cu insuficiență abordarea științifică clădită pe inteligență și elaborează o teorie irațională a existenței, izvorînd dintr-o biologie și o psihologie speculativă. Astfel, el a fost total nereceptiv, după cum au arătat comentatorii ulteriori, la progresele realizate de Einstein în teoria relativității. Și aceasta tocmai în perioada în care Einstein reușea să demonstreze *interdependența între spațiu și timp* prin intermediul conceptului matematic de continuu cvadridimensional, deci evidențiind aspectele de continuitate în abordarea spațiului și a timpului, și apoi *varietatea calitativă* a structurilor spațiale și a celor temporale. Bergson învinuiește deci știința pentru un mod de gîndire care nu-i mai era propriu.

Deși a pus cu acuitate anumite probleme *reale* și importante pentru sintezele de care avea nevoie secolul al XX-lea, Bergson s-a apropiat de ele cu o atitudine unilaterală, deci metafizică, absolutizînd rupturile și nevăzînd continuitățile. Teoretizînd ruptura totală dintre materie și viață (inclusiv conștiință), dintre cunoașterea intelectuală și intuitic, dintre timpul spațializat și *durata pură*, H. Bergson conferă duratei pure virtuți de creație continuă, de curgere continuă indivizibilă și deci inanalizabilă. Realitatea duratei pure constă pentru el în devenire, într-un curent vital unic, pe care numai *intuiția* directă și interioară o poate cunoaște.

Ca filozof de răscruce, trăind deci în epoca de depășire a mecanicismului spre organicism, Bergson surprinde unele aspecte ale dialecticii realului, dar se lasă copleșit de „cutiile negre" ale științei anterioare și respinge știința în numele iraționalismului. De aici, pe de o parte, respingerea oricărei abordări cantitative a duratei și, pe de altă parte, absolutizarea deosebirilor calitative, cum se manifestă ele la nivelul biologicului și al umanului, în așa măsură încît pentru Bergson ele par a rămîne inaccesibile oricărei investigații raționale. Incontestabil însă că marea influență

ale filozofiei acelui timp.

filozofice închinate

de concluziile și asupra timpului ca orizont al existenței în general, dar numai ca o sugestie, căci, în esență, Heidegger dezbate problema coordonatei temporale a existenței mai ales din unghiul de vedere al existenței umane.

Sein und Zeit se dovedește, în fundamentul său, o lucrare închinată omului, deși Heidegger dorește permanent să depășească orizontul restrictiv uman. Și în acest cadru timpul este abordat din unghiul de vedere al *devenirii* (în opoziție cu concepera existenței ca nemișcare), al devenirii omului, al permanentei sale schimbări, rezultînd din tensiunile sale definitorii, tensiune între ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie.

Dar proiectul acțiunilor umane (deci raportarea umană la viitor) este strîns legat de condiționarea spațiotemporală a trecutului. Dacă viitorul este elementul principal pentru om în devenire, al doilea moment hotărîtor este *trecutul*, omul avînd datoria să-și asume răspunderea pentru tot ce ține de trecutul său, de originea sa, căci e cu neputință să-și proiecteze viitorul fără a avea o temelie în *trecut*.

Și din confruntarea celor două momente ale timpului se naște *prezentul*, în care omul devine stăpîn pe propriul destin. Deși Heidegger a insistat deosebirilor dintre concepția sa proprie și existențialism, toți interpreții filozofiei sale sînt înclinați să releve faptul că problematica sa fundamentală a rămas *problematica omului*, așa cum s-a pus ea în filozofia occidentală la începutul secolului al XX-lea, inclusiv în privința problemei timpului.

Ar fi important de relevat că atît la Bergson, cît și la Heidegger, dar mai cu seamă la aceasta din urmă, accentul cade pe *filozofia timpului*, evidențiindu-se la cel dintîi devenirea ca permanentă creație, la cel de-al doilea realizarea complexă a omului în devenire, dar tot în termeni de „totalitate", ca unitate între diverse posibilități și realitate, între realizarea autenticității și smulgerea din neautenticitate. Heidegger delimitează existența autentică de existența cotidiană, banală, care înseamnă acceptarea situației date fără nici o problematizare, un fel de conservare a trecutului, un fel de prezentificare a datului imediat. Existența

Scanned with OKEN Scanner

zofiei timpului, o astfel de atitudine este denumită de Heidegger *intratemporalitate*. Ea se caracterizează prin neglijarea temporalizării timpului însuşi. Cu alte cuvinte, la Heidegger timpul autentic este cel legat de activitatea omului autentic.

Privind teoria generală a timpului la Heidegger prin prisma existenţei autentice umane, ar rezulta că existenţa nu este gîndită ca identitate cu sine, ci ca devenire, după cum devenire, istorie este şi existenţa omului autentic, care se desăvîrşeşte în permanenţă.

În pofida unor elemente raţionale din concepţia lui Bergson ca şi din aceea a lui Heidegger care corelează conceptul de timp cu cel al condiţiei umane, aceste concepţii au în ansamblu un caracter excesiv antropomorfizant şi subiectivist, neglijînd coordonata obiectivă a timpului, în special aceea a timpului social-istoric, propriu devenirii colectivităţilor umane cărora timpul individual le este subordonat.

Într-o imagine globală asupra spaţiului şi timpului se pot sublinia încă o dată caracteristicile lor contradictorii comune: unitatea dintre *absolut* şi *relativ*, dintre continuitate şi discontinuitate. Spaţiul şi timpul sînt *absolute*, pentru că au un caracter universal, obligatoriu în raport cu toate modalităţile concrete de existenţă a materiei în mişcare. În acelaşi timp, ele sînt *relative*, întrucît însuşirile lor concrete sînt dependente de diferite stări ale materiei în mişcare. Acest lucru l-a dovedit studiul di-

structuri spaţiotemporale în biologică,

Totodată, natura contradictorie a spaţiului şi timpului se exprimă în *contradicţia dintre continuitate şi discontinuitate*, proprie existenţei în general. Realitatea este discontinuă în măsura în care este multicalitativă şi continuă în măsura în care este unicalitativă. Conservării calitative a fenomenelor şi a proceselor materiale îi corespunde continuitatea formelor de existenţă spaţiotemporale. Discontinuitatea stărilor materiale, diversitatea lor calitativă, existenţa finită a fenomenelor în timp introduc discontinuitatea în structura spaţiotemporală. Într-un caz particular se discută în fizică natura cuantică a spaţiului şi a timpului, corelată cu structurile materiale corespunzătoare din microcosm. Esen-

continuităţii spaţiotemporale ca fundament absolut al diversificării.

Scanned with OKEN Scanner

se manifestă și în unitatea dintre *caracterul finit și infinit*. În

4. Infinitatea existenței materiale

În teoria materialist-dialectică a existenței, problema infinității ocupă un loc central și aceasta întrucît ea este concluzia ce se impune din cercetarea unității indisolubile dintre materie, mișcare, spațiu și timp.

În general, în teoria marxistă a existenței, infinitatea este discutată pe toate planurile categoriilor fundamentale ale existenței. Astfel, din teza monismului materialist se degajează concluzia că materia este temelia existenței, întrucît nu există în univers nimic care să nu fie legat, în ultimă instanță, de această temelie materială. Dar, în acest caz, cu aceeași necesitate se impune teza *infinității existenței materiale în spațiu*, și anume ideea că existența materială se caracterizează prin proprietăți spațiale și că, întrucît nicăieri nu poate fi mărginită de altceva decît tot de o existență materială, spațiul se dovedește și el a fi infinit.

Mergînd pe același fir al raționamentului, ideea *increabilității* și a *indestructibilității materiei* în mișcare impune în cele din urmă și afirmarea existenței sale *eterne*, adică a existenței sale fără început și fără sfîrșit. Totodată *devenirea* existenței materiale, nemărginită spațial și temporal, se realizează ca interacțiune nelimitată a sistemelor finite și ca varietate infinită calitativă a stărilor, atît a celor reale, cît și a celor posibile; or, aceasta permite evidențierea *infinității însușirilor, a formelor, a stărilor lumii materiale și deci a inepuizabilității sale calitative*. Astfel infinitatea lumii materiale include în sine trei aspecte: *cel spațial* (absența unei limite în microcosm), *cel temporal* (absența unui început sau a unui sfîrșit) și *cel al însușirilor și al relațiilor* caracteristice existenței în general.

La această caracterizare a infinității reale trebuie precizat faptul că infinitatea se impune a fi gîndită ca *unitate a realului cu posibilul* pe toate cele trei planuri, întrucît ele sînt

pului însemnează *permanentă* deschidere spre viitor. Dar permanenta deschidere spre viitor înseamnă, în contextul *devenirii universale*, manifestarea inepuizabilității calitative a existenței materiale (cu toate proprietățile sale, inclusiv spațiale).

Aspectul ontologic al infinității se împletește strîns cu cel *gnoseologic* atît în istoria științelor, cît mai cu seamă în *istoria filozofiei*. Este cert că filozofia nu poate ocoli problema infinitului decît condamnîndu-se la autoanulare. Căci *a elabora o imagine de ansamblu* asupra lumii pornind de la temeiurile oferite de știința

a existenței, și cu deosebire pentru o concepție monist-materialistă. Aceasta din urmă sau discută pînă la ultimele consecințe problema infinitului, sau este obligată să renunțe la pozițiile fundamentale în luptă cu spiritualismul.

Modalitatea de susținere a tezelor amintite mai înainte poate fi concentrată în două argumente esențiale: *argumentul dreptului de extrapolare, unit cu argumentul noninfirmabilității*, sau, ceea ce e totuna, al axiomei nedezmințite de consecințe.

Argumentarea filozofică a infinitului, izvorînd din știință dar depășind-o într-un anume fel, se întemeiază pe ideea esențială, confirmată de experiența umană globală (cotidiană, științifică și filozofică), a inexistenței unor limite spațiale și temporale și a inexistenței anumitor îngrădiri în privința variabilității însușirilor

spre megacosmos și microcosmos, fără să fi întîmpinat nici o piedică ultimă.

Pornind de aici, teoria infinitului poate fi întemeiată pe ideea *dreptului de extrapolare* în următorul sens: atîta timp cît o con-

meniu, avem îndreptățirea *extrapolării principiilor de acțiune*. Desigur, se poate pune în discuție în acest caz *sfera* extrapolării. Teoria *infinității* se bazează, pe de o parte, pe cea mai largă extrapolare, atunci cînd se ia în considerare trecerea de la particular sau mai puțin general la universal; pe de altă parte însă, în abordarea infinitului se mai face un *salt calitativ*, saltul de la finit spre infinit, evidențiindu-se *deosebirea calitativă* dintre universul infinit și sistemele finite alcătuitoare.

infinit) releva mai cu seamă aspectele care deosebesc *infinitul de finit* (*nedeterminarea* opusă determinărilor finitului, *nelimitarea* în opoziție cu *limitarea*, *eternitatea* în opoziție cu *caracterul trecător*, indestructibilitatea în raport cu destructibilitatea, inepuizabilitatea calitativă și cantitativă). Toate aceste caracteristici ale infinitului dezvăluite de cunoașterea umană sînt deci, pe de o parte, rezultatul unor concluzii prin extrapolare și, pe de altă parte, al unor concluzii izvorînd din tot ce neagă finitul.

Datorită acestor caracteristici intuite sau afirmate axiomatic de mintea umană, teza infinității a fost pusă sub semnul întrebării de o serie de gînditori (savanți sau filozofi), cu deosebire de cei aparținînd orientării neopozitiviste. Respingînd, în general, teoria existenței, ei socotesc că cea mai discutabilă problemă și cea mai lipsită de sens este problema infinitului, întrucît în cadrul ei este necesară *trecerea de la relativ la absolut*, trecere cu totul neîndreptățită în investigația omului, ființă finită care nu poate depăși nicicînd și nicicum orizontul finit (nici sub aspect existențial, nici sub aspectul cunoașterii). Sub aspect existențial, omul are, ca orice sistem real, o existență *finită* și nu poate în nici un fel scăpa de destinul său. Sub aspectul cunoașterii, oricît de mult s-ar extinde cunoașterea umană, ea nu va putea niciînd depăși finitul. Dintr-o existență finită care poate realiza o cunoaștere finită nu poate rezulta o afirmare a infinitului decît cu riscul pe care și-l poate asuma doar o cunoaștere *aproximativă*. Acestea sînt numai cîteva din argumentele contemporane care încearcă să zdruncine și să înlăture filozofia ca *Weltanschauung*.

Dar *luciditatea și spiritul critic*, invocate în argumentarea de mai sus, nu îndreptățesc totala eliminare a problemelor atît din unghiul de vedere al științelor particulare, cît și al filozofiei. Astfel, problema infinitului este abordată de o serie de discipline particulare, cu deosebire de matematică, fizică și astronomie, ale căror rezultate sînt sintetizate și apoi generalizate de filozofie. Datorită acestei optici totalizatoare, se poate afirma că *problema infinitului* a fost și rămîne o problemă preponderent filozofică.

Desigur, o scurtă incursiune în istoria științelor și în istoria filozofiei demonstrează dezvoltarea independentă, precum și întrepătrunderile dintre planurile de investigare a problemei.

Infinitul s-a discutat în antichitate din unghiul de vedere atît

infinitului dezvăluite de cunoaşterea umană sînt deci, pe de o parte, rezultatul unor concluzii prin extrapolare şi, pe de altă parte, al unor concluzii izvorînd din tot ce neagă finitul.

Datorită acestor caracteristici intuite sau afirmate axiomatic de mintea umană, teza infinităţii a fost pusă sub semnul întrebării de o serie de gînditori (savanţi sau filozofi), cu deosebire de cei aparţinînd orientării neopozitiviste. Respingînd, în general, teoria existenţei, ei socotesc că cea mai discutabilă problemă şi cea mai lipsită de sens este problema infinitului, întrucît în cadrul ei este necesară *trecerea de la relativ la absolut*, trecere cu totul neîn-

nicicînd şi nicicum orizontul finit (nici sub aspect existenţial, nici sub aspectul cunoaşterii). Sub aşpect existenţial, omul are, ca orice sistem real, o existenţă *finită* şi nu poate în nici un fel scăpa de destinul său. Sub aspectul cunoaşterii, oricît de mult s-ar extinde cunoaşterea umană, ca nu va putea nicicînd depăşi finitul. Dintr-o existenţă finită care poate realiza o cunoaştere finită nu poate rezulta o afirmare a infinitului decît cu riscul pe care şi-l poate asuma doar o cunoaştere *aproximativă*. Acestea sînt numai cîteva înlăturc filozofia ca *Weltanschauung*.

Dar *luciditatea şi spiritul critic*, invocate în argumentarea de mai sus, nu îndreptăţesc totala eliminare a problemelor atît din unghiul de vedere al ştiinţelor particulare, cît şi al filozofiei. Astfel, problema infinitului este abordată de o serie de discipline particulare, cu deosebire de matematică, fizică şi astronomie, ale căror rezultate sînt sintetizate şi apoi generalizate de filozofie. Datorită acestei optici totalizatoare, se poate afirma că *problema infinitului* a fost şi rămîne o problemă preponderent filozofică.

Dealtfel, o scurtă incursiune în istoria ştiinţelor şi în istoria

Infinitul s-a discutat în antichitate din unghiul de vedere atît al macrocosmului, cît şi al divizibilităţii sau al nondivizibilităţii la infinit, în primul caz angajînd generalizările cosmologice şi cos-

mogonice, iar în al doilea caz fizica şi matematica, nota definitorie a infinitului fiind cea a nelimitării, a nedeterminării.

Din unghiul de vedere al corelaţiei dintre *cunoaşterea cerului şi teoria generală a existenţei* se poate evidenţia că, din antichitate, teza *infinităţii* spaţiotemporale a lumii materiale a fost utilizată de gîndirea materialistă împotriva tezelor spiritualiste ale creaţionismului şi, în caz particular, împotriva afirmaţiei caracterului finit în spaţiu şi timp al lumii materiale, al universului material. În opoziţie cu gîndirea materialistă-ateistă, spiritualismul a acordat *dirinităţii atributul infinităţii* alături de toate celelalte, care simbolizau *desăvîrşirea* creatorului celor reale şi al celor posibile, opunîndu-l caracterului imperfect al existenţei materiale, caracter imperfect manifestat şi prin limitele spaţiotemporale ale acesteia, deşi, dintr-un anumit unghi de vedere, caracterul limitat în spaţiu, şi anume *cel sferic* al *existenţei*, este corelat de şcoala cleată cu ideea *eternităţii* în identitatea cu sine a existenţei *desăvîrşite*.

Dar, în marea majoritate a variantelor spiritualiste, ideea infinităţii era legată de desăvîrşire şi cea a finităţii de imperfecţiunile lumii materiale. Orice extindere a tezei infinităţii asupra universului material era antispiritualistă. Aşa se explică, de pildă, împrejurarea că tezele infinităţii universului, susţinute de Nicolaus Cusanus şi apoi dezvoltate de Giordano Bruno în Renaştere, sînt, în ultimă instanţă, îndreptate împotriva cosmogoniilor şi cosmologiilor religioase. Acceptarea acestor teze a însemnat o zdruncinare a cosmogoniei şi a cosmologiei creştine, care se origina în teoria geocentrică formulată în antichitate de Ptolemeu şi de Aristotel. Şi astăzi trezesc entuziasm gîndurile lui Cusanus despre infinit, precum şi lărgirea filozofică a concepţiei heliocentrice copernicane pînă la afirmarea infinităţii universului şi a numărului lumilor ce-l alcătuiesc, lărgire proprie lui Bruno.

Momentul kantian reprezintă şi în teoria infinitului o răscruce atît în privinţa discutării problemei în macrocosmos, cît şi în microcosmos. Relaţia dintre caracterul finit sau infinit al spaţiului şi timpului, ca şi teza divizibilităţii sau a nondivizibilităţii la infinit reprezintă două dintre cele patru antinomii cercetate de Kant pentru a demonstra limitele raţiunii umane, incapacitatea sa de a ieşi din impasul argumentelor ce se anulează reciproc cu aceeaşi

Întrucît antinomia finitului şi infinitului a jucat un rol însemnat în gîndirea filozofică ulterioară, de pildă în filozofia hege-

Scanned with Scanner

gelsiană, ne vom opri pe scurt în cele ce urmează asupra acestor antinomii.

Structura tezelor și antitezelor alcătuitoare ale antinomiei finitului și infinitului urmărește să dovedească, prin forța echivalentă a argumentelor rațiunii, imposibilitatea deciziei într-un sens sau altul. După părerea lui Kant deci, cu aceeași forță se poate dovedi și caracterul finit și cel infinit al universului.

Demonstrarea caracterului finit al existenței în timp și spațiu se sprijină pe teoretizarea seriilor matematice infinite. O serie matematică infinită este imposibilă, pentru că realizarea ei presupune desfășurarea unei serii infinite de stări succesive, deci presupune că pînă la fiecare moment dat trebuie să fi trecut o veșnicie. În mod similar este demonstrat caracterul finit al spațiului ; mai precis, el este demonstrat indirect, prin intermediul caracterului finit al timpului.

din *nimic*. Dar, dacă e așa, atunci universul nu poate avea un început în timp și nici limită în spațiu. O primă constatare ce se

celor din antiteză. Așa se explică faptul că teza infinitului clădit

fals infinit, căruia trebuie să i se opună infinitul autentic, „ra-

nitul matematic.

spațial.

Scanned with Scanner

talea calitativă a structurilor spațiale din univers și pe multitudinea ritmurilor temporale pentru a evidenția unilateralitatea falsului infinit. Dar înțelegînd că infinitul real înseamnă eterni-

continuturilor existenței, marxismul se delimitează de toate cosmogoniile și cosmologiile care susțin la *modul absolut* caracterul finit în timp și spațiu al universului, deci de toate teoriile care într-un fel sau altul, de pe temelii spiritualiste sau fideiste, au susținut un început și un sfîrșit al lumii, un univers material cu necesitate limitat spațial.

Caracterul finit al cosmosului a fost, în general, teoretizat de curentele religioase, care au utilizat neîncetat toate argumentele parțiale oferite de astronomie, fizică și matematică în acest scop. Teoriile respective s-au dovedit rînd pe rînd unilaterale ca argumentare și concluzii. De pildă, teorii ca moartea termică a universului, moartea lui hidrogenică, moartea în stadiul stelelor albe pitice, cea a expansiunii universului reprezintă interpretări unilaterale ale progreselor științei, îmbrățișate imediat de reprezentanții diverselor biserici.

Apărînd un punct de vedere ateu, reprezentanții filozofiei marxiste au subliniat, în general, că modelele finite realizate din îmbinarea observațiilor astronomiei, ale astrofizicii și ale calculului matematic sînt modele cu o anumită valabilitate în colțul nostru de univers, dar ele nu pot pretinde (așa cum încercau unii adepți ai fideismului) valoare absolută.

Din examinarea tuturor acestor aspecte rezultă că problema infinitului este o problemă pentru înțelegerea căreia este necesară sinteza diverselor discipline. Este un exemplu de problemă care apare la granița dintre matematică, științele naturii și filozofie.

În efortul de a distinge cîteva etape în teoretizarea infinitului se poate afirma că multă vreme infinitul a fost identificat cu nedeterminarea prin absența vreunei limite spațiale sau temporale. Studiul *spațiului curbat* a pus în discuție distincția dintre infinit și nelimitat, întrucît numai în spații cu curburi deschise nelimitatul se îmbină cu infinitul. În cazul curburilor pozitive închise, spațiul se dovedea totdeauna *finit*, deși nelimitat. Teoria mulțimilor a îmbogățit conceptul de infinit, pe de o parte ștergînd deo-

diverși infiniți. Abordarea logică a infinitului constă în împreju-

Scanned with OKEN Scanner

rarea că infinitul nu poate fi nici infirmat, nici dedus, ci socotit ca o axiomă, care se justifică pe calea consecințelor deduse din ea.

Prin sinteza diverselor aspecte, filozofia marxistă elaborează o noțiune de infinit corespunzătoare nivelului contemporan al cunoștințelor. Generalizînd aceste date, ea ajunge la concluzia că universul are ca atribut infinitatea, care se reflectă în noțiunile noastre incomplet, dar din ce în ce mai adecvat. E limpede că problema infinitului universului, legată de științele naturii și de filozofie, e mereu perfectibilă.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul al V-lea
SISTEM STRUCTURĂ

In dezbaterea contemporană asupra structuralismului (care a obţinut succese strălucite nu numai în ştiinţele naturii, ci şi în lingvistică, poetică, psihanaliză, etnologie, economie politică, sociologie, istoria şi teoria literaturii etc.), apar puncte de vedere foarte diferite; la o extremă fiind reducerea lui la o „concesie făcută modei" (A. L. Kroeber), iar la cealaltă încercare de a interpreta dialectica marxistă din perspectiva analizei structurale (L. Alt-

Elogiat sau respins, structuralismul nu poate fi însă ocolit, întrucît exprimă tendinţa pronunţată a ştiinţelor contemporane spre formalizare şi matematizare, spre găsirea unui limbaj şi a unor metode cît mai exacte şi cît mai obiective. Un curs de filozofie marxistă şi-ar trăda finalitatea dacă n-ar acorda importanţă orientărilor şi tendinţelor din metodologia şi epistemologia contemporană înglobate în denumirea generică de *structuralism*, cu atît mai mult cu cît ele au reanimat pretutindeni interesul pentru studiul operei lui Marx, considerat drept deschizător de drum al analizei structurale în domeniul ştiinţelor sociale. Explicînd schimbările întregului sistem social prin corelaţia structurală dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie, Marx se profilează ca primul gînditor care a utilizat concomitent o metodă structurală şi istorică, un structuralism genetic apt să depăşească alternativa care creează numeroase dificultăţi curentelor nemarxiste contemporane.

Scanned with OKEN Scanner

abordînd problema *structurii* şi *structuralităţii*, ne angajăm direct în una din cele mai pasionante dezbateri ideologice contemporane şi totodată punem în evidenţă o dimensiune esenţială a dialecticii materialiste, pentru care analiza structurală face parte integrantă din metodologia ei suplă şi riguroasă [1].

1. Conexiune, sistem, structură

Orice discuţie privind conţinutul şi rolul categoriei de „structură" presupune o înţelegere prealabilă a noţiunii de sistem, întrucît conceptul de structură şi metoda structurală se aplică ori de cîte ori obiectele pot fi considerate ca *sisteme* în general, ca *sisteme de semne* în special. Larga aplicabilitate a conceptului de structură şi a metodei structurale decurge din faptul că „întreaga natură accesibilă nouă constituie un sistem" [2], o conexiune unitară

---

generale a sistemelor", elaborată de Ludwig von Bertalanffy şi a studiului cibernetic al sistemelor dinamice cu autoreglare). Obiectele, fenomenele, proprietăţile şi procesele, indiferent de natura lor, pot fi considerate drept sisteme care posedă o anumită structură, în măsura în care ele reprezintă un *întreg* ale cărui elemente se află în relaţii legice determinate unele faţă de altele şi posedă, datorită acestor relaţii, însuşiri ireductibile la cele ale părţilor componente. Departe de a fi un simplu conglomerat, *sistemul* este un ansamblu organizat de elemente (materiale sau nu) care depind reciproc unele de altele, putînd fi recompuse şi transformate prin procedee operaţionale definite.

Deşi ideea de „sistem" nu este nouă, gîndirea filozofică şi ştiinţifică modernă a adus un important spor de cunoaştere pentru înţelegerea universului ca sistem complex de conexiuni şi pentru explicarea drumului care duce de la sistem la structură.

În primul rînd, sistemul este conceput ca un sistem *deschis*, *nesaturat*, într-o necontenită devenire şi implicînd o infinitate de legături (sub raport atît cantitativ, cît şi al varietăţii calitative). Dintr-o asemenea perspectivă, structura ne apare ca fiind *aspectul*

---

[1] Tocmai această latură a dialecticii marxiste este relevată de Engels, atunci cînd o caracterizează sugestiv ca „ştiinţă a conexiunii generale" (F. Engels, *Dialectica naturii*, Bucureşti, Editura politică, 1959, p. 1).

[2] *Ibidem*, p. 52.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

văluite atît trăsăturile generale, cît şi legităţile care prezidează existenţa şi funcţionarea diferitelor categorii de sisteme.

In al doilea rînd, toate obiectele fiind *integrate* în sisteme, realitatea apare ierarhizată în paliere cu o anumită corelaţie între modul în care sînt organizate intern elementele sistemului şi modul în care ele se adaptează sau reacţionează în raport cu situaţiile externe, între *structură* şi *funcţie*. Realitatea fiind compusă dintr-un şir de sisteme legate între ele genetic şi ierarhic, raportul dialectic dintre structură şi funcţie dobîndeşte particularităţi la fiecare nivel de organizare a materiei. Spre exemplu, în natura vie apar corelaţii noi la nivelul ultrastructurilor (leptonice, coloidale), la nivelul organitelor celulare, la nivelul celulei, la nivel de histosistem (organ) şi la nivel de organism. Cu cît sistemul este mai complex, cu atît structura lui oferă o mai mare autonomie şi opoziţie în raport cu acţiunile perturbatoare ale mediului. Teoria generală a sistemelor relicfează o exigenţă funcţională a totalităţii structurate, astfel încît *funcţia* caracteristică fiecărui element apare concomitent ca dependentă de *structură* şi ca o contribuţie caracteristică la autoreglarea totalităţii respective prin realizarea unui tip determinat de interacţiuni cu ambianţa. În măsura în care răspunde unei asemenea exigenţe, abordarea structurală tinde să devină o abordare structural-funcţională şi să fie străbătută de ceea ce L. von Bertalanffy denumeşte „o viziune sistemică".

In al treilea rînd, în pofida distincţiei importante dintre sistemele reale (de exemplu atomul, molecula, cristalul, celula etc.) şi sistemele de reflectare (conceptuale), toate au drept trăsături comune prezenţa unei structuri definite, a unui anumit nivel de organizare, a unor legături logice specifice ce se stabilesc între întreg (sistem) şi elementele (subsistemele) sale. Activitatea funcţională a unui sistem şi multiplicitatea legăturilor acestuia cu mediul extern sînt guvernate de un flux determinativ dinspre structura sistemului dat. Deşi determină comportarea sistemelor, structura este organic legată de acestea. În realitate, cum a demonstrat încă Engels, nu există conexiuni pure, nu există relaţii fără relate, nu există structuri *ca atare* în afara unui sistem, indiferent de natura acestuia. Ştiinţa însă, pe baza unor abstractizări şi generalizări, poate „separa" în gîndire ceea ce nu este separat în realitate, poate construi un concept (*structura*) care să desemneze ceea ce este relativ invariabil, *ceea ce explică stabilitatea sistemului* în raport cu diversele procese interne şi externe, precum şi cu forma de mişcare în care se află antrenat sistemul. Din moment ce noţiunea de structură are sens doar în raport cu un anumit sistem,

iar sistemele nu sînt izolate, sînt „deschise" şi au în ele însele resursele unei perpetue automişcări, înseamnă că structura va cuprinde un *grup de invarianţi*, dar nu invarianţi în general, ci invarianţi *în raport cu domeniul de validitate al sistemului* (limitele în cadrul cărora se poate vorbi de invarianţa unei structuri urmează a fi stabilite diferenţiat pentru fiecare grup de sisteme reale în parte). Structura implică o relativă invarianţă, dar numai faţă de un anumit grup de transformări ; de aceea analiza ei se poate efectua cel mai adecvat în cadrele conceptuale ale filozofiei marxiste, care, demonstrînd universalitatea devenirii, acceptă unitatea dialectică a stabilităţii şi instabilităţii, a continuităţii şi discontinuităţii, a repetabilităţii şi irepetabilităţii, a structurii şi a

În al patrulea rînd, în raport cu sistemul, *structura* ne apare ca o categorie de *ordinul esenţei*. Ea desemnează totalitatea caracteristicilor şi a legilor proprii sistemului considerat (care poate fi eventual exprimată prin modele logice-matematice, prin ecuaţii de tipuri diferite etc.), caracterizînd comportarea lui ca întreg. Necesitatea de a ne ridica de la cunoaşterea sistemelor variabile la cunoaşterea structurilor relativ invariabile care explică însuşi mecanismul formării, menţinerii, evoluţiei şi transformării sistemelor. se sprijină în filozofia marxistă pe un principiu *ontologic (structuralitatea ca însuşire universală a realităţii)* şi pe un principiu *metodologic (cerinţa studierii fenomenelor în contextul relaţiilor lor esenţiale*, care-şi pun amprenta asupra specificului fiecărui element în parte). Sistemele fiind structurate, noi nu pornim în explicarea lor nici de la întreg spre parte (ca în concepţiile organiciste), nici de la parte spre întreg (ca în concepţiile atomiste), ci de la *constelaţia de raporturi* care le caracterizează, de la structura lor.

Esenţialul în cercetarea ştiinţifică constă în a descoperi dincolo de datele empirice o raţiune ascunsă de aparenţa lor şi a pune în lumină această configuraţie subiacentă, numită structură. De aici apare necesitatea *studierii structurii* pentru a înţelege sistemul, fapt cu atît mai important azi cu cît, aşa cum arăta G.G. Granger, conceptul „structură" defineşte o problemă majoră în jurul căreia se mişcă gîndirea ştiinţifică şi filozofică modernă [1].

Să ne întrebăm deci : *ce este structura* şi de unde provine atracţia faţă de acest concept în aproape toate ramurile ştiinţelor ? Antropologul american A. L. Kroeber afirmă că noţiunea de structură nu adaugă nimic la ceea ce ştiam înainte [2]. Afirmaţia sa nu

---

[1] Cf. G.G. Granger, *Méthodologie économique*, Paris, P.U.F., 1955, p. 101.
[2] Cf. Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 301.

Scanned with OKEN Scanner

este exactă. Este drept că noțiunea de structură are rădăcini foarte îndepărtate în istoria gîndirii filozofice (chiar la Platon și la Aristotel), după cum este drept că sensul etimologic nu reliefează ni-

care accentul cădea pe *configurație, alcătuire și aranjare,* de la sfîrșitul secolului trecut conceptul de *structură* a dobîndit două sensuri noi. *Primul sens* este cel în care accentul cade pe concepera unei *totalități* ireductibile la părțile componente. Prin structură se înțelege nu orice mod de dispunere a elementelor unui întreg (cum se proceda înainte), ci un tot unitar, format din elemente solidare care depind unele de altele și sînt ceea ce sînt numai în raport cu întregul din care fac parte. Opusă simplei combinări, noțiunea de structură devine astfel aplicabilă ori de cîte ori elementele sînt reunite într-o totalitate care, prin conexiunile ei interne, prezintă proprietăți noi, ireductibile la proprietățile elementelor componente (ca în cazul structurilor vitale, al structurilor psihice sau în cel al structurilor economice). *Al doilea sens* este cel constituit în ultimele decenii, îndeosebi sub influența matematicii și a lingvisticii lui Saussure. Acum accentul nu cade nici pe configurație, nici pe totalitate, ci pe *modalitatea* de construire a unui sistem, pe modelul abstract care explică schema sa de funcționare și principiile ce stau la baza coeziunii sale interne. Structura, scrie Claude Lévi-Strauss, nu este „nucleul obiectului", ci sistemul relațional latent în obiect. Tocmai o asemenea accepție a conceptului de *structură* generează cele mai controversate *probleme filozofice.* Și aceasta întrucît, descmnînd modelul de construire a unui ansamblu, ea implică o anumită înțelegere a raportului dintre structură și geneză, dintre cod și sens, dintre structură și practică, dintre esență (tip) și schemă (mecanism de funcționare).

Sensul modern al conceptului de structură s-a constituit prin „filoane" diferite, fără a proveni întotdeauna dinspre matematică. Pentru a ajunge la abordarea structurală modernă în lingvistică, Saussure s-a inspirat în doctrina sa asupra echilibrului sincronic din științele economice, psihologia structuralistă (gestaltistă), a pornit de la rezultatele fizicii, iar unele cercetări sociologice și antropologice au dezvoltat o concepție originală a „structurii" pornind dinspre biologie. Nu se poate contesta însă rolul eminent al *matematicii* în elaborarea conceptului modern de structură. Și aceasta nu numai pentru că Lévi-Strauss, în cercetările sale de antropologie socială și culturală, a construit modelele structurale sprijinindu-se direct pe algebra generală, ci în primul rînd pentru faptul că cea mai

Scanned with OKEN Scanner

veche structură, cunoscută şi studiată ca atare în sensul modern de „model abstract", este „grupul" (descoperit de matematicianul Galois). Structura „grupului" a putut fi aplicată elementelor celor mai diverse (şi nu numai operaţiilor algebrice) şi i-a determinat pe matematicienii Bourbaki să generalizeze cercetarea structurilor după un principiu analog de abstractizare. Dacă numim „elemente" obiectele deja abstrase ca numere, deplasări, proiecţii etc. (se vede că aici apar deja atit rezultatele operaţiilor, cît şi operaţiile însăşi), grupul nu mai este caracterizat prin natura elementelor, ci le depăşeşte printr-o nouă abstractizare de grad superior, care constă în a degaja anumite transformări comune cărora li se pot supune orice fel de elemente, independent de particularităţile lor. Printr-un procedeu de punere în izomorfism, metoda Bourbaki a permis degajarea structurilor celor mai generale cărora li se pot supune elementele matematice, oricît de variate şi oricare ar fi domeniul de proveniență, făcînd total abstracţie de natura lor particulară şi subordonînd astfel întreaga matematică ideii de structură.

Conceptul de „structură" în accepţia sa modernă de model abstract, cristalizîndu-se mai întîi în matematică, a pătruns la început în domeniile ştiinţifice care au păşit mai timpuriu pe calea matematizării, în primul rînd în fizică. Idealul ştiinţific al fizicianului a constat mult timp în a măsura fenomenele, în a stabili legi cantitative şi a interpreta aceste legi recurgînd la un aparat noţional definit (acceleraţie, masă, energie etc.). Dar, odată cu interpretarea *fizică* a unor modele formale, matematice, odată cu răsturnarea de perspectivă produsă prin subordonarea mecanicii faţă de electromagnetism, s-a ajuns în situaţia, aparent paradoxală, în care fizica contemporană caută structura înaintea măsurii, concepînd structura ca un ansamblu de stări şi de transformări posibile în cadrul cărora sistemul real investigat ar putea lua (printr-o interpretare fizică a modelelor formale) un loc determinat, dar totodată explicat în funcţie de un ansamblu de posibilităţi. Problema cardinală pe care o ridică pentru structuralism această evoluţie a fizicii (şi, pentru a nu prelungi inutil explicaţiile noastre, am adăuga aici : evoluţia analogă a chimiei sau a biologiei) este aceea a raporturilor dintre structurile logice-matematice utilizate în explicarea cauzală a legilor şi structurile real-obiectuale. Pentru pozitivism (care reduce matematica la un simplu limbaj), problema nu se pune. Dar, de îndată ce recunoaştem existenţa structurilor logice sau mate-

Scanned with OKEN Scanner

matice că sisteme de transformări, se pune problema de a stabili cum aceste transformări formale pot guverna modificările şi conservările reale observate in fapte, de a reliefa izomorfismul existent intre structurile reale-exterioare şi cele ale operaţiilor logice-matematice, de a explica astfel cum sînt structurile logice-matematice apte să ofere un cîmp de posibilităţi care, datorită unei interpretări pertinente de ordin fizic, chimic, biologic, lingvistic, antropologic etc., să fie racordate la semnificaţii determinate şi la o experienţă viitoare, înscrisă într-un anumit cîmp problematic al ştiinţei [5].

În cele ce urmează vom face abstracţie de caracteristicile structurilor reale şi ne vom opri exclusiv asupra conceptului modern de structură, definindu-l pe un plan strict filozofic, deci în raport cu existenţa *in genere*. Dar, întrucît, aşa cum sublinia pe drept cuvînt Jean Piaget, ceea ce alimentează dezbaterile filozofice actuale în jurul conceptului de structură este în primul rînd faptul că „structuralismul este atitudinea teoretică care a reînnoit şi continuă să inspire ştiinţele *umane* în mişcările lor de avangardă" [6], ne simţim îndreptăţiţi, tot aşa cum în capitolul dedicat materialităţii lumii am încercat să surprindem problematica general-filozofică prin investigarea precumpănitoare a modului cum este prezentă în cîmpul problematic al fizicii contemporane, să surprindem problematica general-filozofică a structuralismului aşa cum se manifestă ea în cîmpul de cercetare *cel mai caracteristic* pentru a-i surprinde plenar semnificaţia teoretico-metodologică şi pe care îl oferă indiscutabil ştiinţele umane.

Contribuţia decisivă la constituirea conceptului modern de structură a adus-o *lingvistica*, începînd cu lecţiile ţinute de Saussure în anii 1906—1911, continuînd cu primul Congres al filologilor slavi (Praga, 1929), cînd R. Jakobson şi Troubetskoi introduc explicit termenul de „structură" în analiza lingvistică, şi ajungînd pînă la gramatica generativă a lui Chomski. În lingvistică, de la Saussure încoace se face o distincţie extrem de importantă între un plan concret (vorbirea) şi un plan abstract (limba). *Vorbirea* reprezintă un act individual al unui om concret care se adresează semenilor. Ea dispune de „libertate de expresie", de variaţii, întrucît fiecare individ are maniera sa specială de a mînui cuvintele şi frazele. Dar

---

datele experienţei, se recomandă consultarea secţiunii din volum dedicată

[6] Jean Piaget, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968, p. 33.

această libertate se desfășoară în limite riguros stabilite, deoarece individul doar combină semne (nu le creează) și le combină pe baza unui cod comun. Tocmai acest cod comun este limba. *Limba* reprezintă aspectul social și codificat al limbajului ; ea este instituția socială rezultată dintr-un vast contract, dintr-un ansamblu de convenții stabilite între oameni pentru a exprima idei. Individul care vorbește și vrea să se facă înțeles nu poate să modifice această convenție colectivă, ci trebuie să i se conformeze. Limba este un adevărat cod pentru că are consistența sa proprie, asigurată de interrelația elementelor sale interne, de un ansamblu de reguli care constituie, de fapt, structura limbajului și permit să se explice cadrul general invariant în care apar transformările pe planul vorbirii, existînd o relație univocă între structură, pe de o parte, și un grup de comportamente posibile pe planul vorbirii, pe de altă parte. În acest sens, utilizarea conceptului de „structură" permite îndepărtarea progresivă de reprezentări, limba nemaidescriind experiența umană, așa cum rețeaua de longitudini și latitudini nu descrie lumea senzorial-perceptibilă, ci îi surprinde doar „logica" ei. Astfel lingvistica a dat noțiunii de structură un sens în care vechile accepțiuni nu sînt excluse, ci implicate : structura ca modalitate de construire a unei totalități.

Cum remarcă epistemologul elvețian Jean Piaget, prin *structură* ajungem să înțelegem, în sens general-filozofic, un ansamblu coerent de *transformări*, supus acțiunii unor legi care-i asigură *autoreglajul* (fără a face apel la elemente exterioare) și care guvernează sistemul de *totalitate* (fără ca aceasta să depindă de proprietățile componentelor). Categoria de „structură" în accepția modernă, cuprinde trei caracteristici : de *totalitate*, de *transformări* și de *autoreglare* [7].

Structura implică *totalitatea*, ea cuprinzînd legi de compoziție care nu se reduc la asociații cumulative ale elementelor ei ; dimpotrivă, conferă întregului sistem proprietăți speciale, distincte de acelea ale elementelor și ireductibile la ele. De exemplu, numerele întregi apar în cadrul unui model formal ca elemente articulate într-o totalitate, avînd proprietăți care nu se manifestă decît în funcție de proprietățile întregului, autonome în raport cu cele ale fiecărui număr (care poate fi par sau impar, prim sau divizibil prin $n > 1$ etc.). *Grupul*, cea mai veche structură cunoscută și studiată în *matematică*, este definit de Galois ca un ansamblu de elemente (de exemplu numere întregi, pozitive și negative), reunite prin : a) o operație de compoziție (de exemplu adunarea), care, aplicată unor elemente ale mulțimii, redă un alt element al mul-

---

[7] Jean Piaget, *Le structuralisme*, p. 7.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

fine, prin faptul că toate compoziţiile sînt asociative [(*m*+*n*)+1= =*n*+(*m*+1)].

Pierre Francastel a demonstrat că acelaşi principiu se poate aplica, *mutatis mutandis*, şi în studiul *operelor de artă plastică*. Pentru înţelegerea semnificaţiei unei picturi a lui Gauguin sau a lui Picasso nu pornim de la elemente izolate, de la linii sau culoare, ci de la compoziţie, de la modul de legătură a elementelor care conferă totalităţii (ansamblajului de elemente) inteligibilitate în funcţie de un principiu de coerenţă. Limbajul plastic posedă, ca orice limbaj autonom, un cod fundat pe o dublă articulaţie şi deci un sistem propriu de semnificaţii. Echivalentul celor două articulaţii din limbajul verbal, cu alte cuvinte echivalentul lexicului şi alfabetului (al monemelor şi fonemelor), îl constituie, pe de o parte, obiectele figurative şi, pe de altă parte, spaţiile figurative şi prin care ea deschide căi inaccesibile altor tipuri de experienţă şi moduri de cunoaştere. Din această perspectivă, Francastel analizează structura specifică şi inteligibilă a operelor de artă, caracterizată printr-o anumită ordine combinatorie a semnelor şi o anumită problematică a imaginarului, relevînd însă că, deşi ireductibile, structurile artistice nu apar nici ele izolate, ci ca subansambluri ale unor structuri sociale totalizatoare[8]. Structura apare astfel nu ca expresie a priorităţii logice a întregului faţă de părţi sau a părţilor faţă de întreg, ci ca „o constelaţie de raporturi“[9], existente în substratul lăuntric al unei totalităţi, raporturi independente faţă de termenii săi şi cu prioritate logică faţă de aceştia.

Structura implică totdeauna un sistem de *transformări*. Totalităţile despre care am vorbit mai înainte sînt structurate (prin legi de compoziţie), dar şi structurante. Or, o activitate structurantă nu poate să nu aibă la bază un sistem de transformări. Toate structurile cunoscute (de la structurile matematice şi lingvistice elementare pînă la cele care reglementează înrudirea) sînt invariante faţă de modificările elementelor sistemului. Totodată, ele capătă

---

[8] Vezi în acest sens Pierre Francastel, *Pictură şi societate*, Editura „Me-

[9] Titus Mocanu, *Structură şi totalitate*, în „Contemporanul“, nr. 38

unor „elemente prime" sau „principii ultime" şi, ca atare, subliniind caracterul operatoriu al cunoaşterii. De aceea conceptul de „structură" nu implică, *prin el însuşi*, nici staticismul în virtutea căruia ne-am trezi după un veac de istorism în lumea glacială a unor structuri gata făcute, nici idealismul raţionalist care instalează structurile într-o zonă de experienţă ideală supraordonată lumii reale. Un mit nu trebuie interpretat, ci transformat pentru a găsi structura şi, odată cu aceasta, explicaţia lui. Tocmai de aceea o structură ne apare ca „închisă" în raport cu alte structuri (aşa cum, de exemplu, Lévi-Strauss consideră trei colectivităţi etnografice în mod autonom spre a surprinde procesul transformărilor ciclice ale unui mit în diferitele lui variante). În definirea structurii, aspectul central nu este organizarea, ci transformarea ; ca atare, structura este simultan *rezultat* şi *proces*. Conceptul de structură este de aceea aplicabil oriunde avem de-a face cu sisteme ale căror elemente sînt articulate în totalităţi, iar proprietăţile totalităţii şi ale elementelor depind de tipul de relaţii, de tipul invariant de interacţiuni care generează toate transformările posibile din cadrul sistemului.

Structura implică, în sfîrşit, *autoreglarea*, cu alte cuvinte transformările inerente structurii nu conduc în afara frontierelor ei, ci conservă legile interne. Modificările au loc pe baza aceloraşi legi ale structurii mereu conservate. Spre exemplu, adăugînd sau scăzînd două numere întregi, se obţin tot numere întregi, obţinerea unor alte numere confirmînd şi verificînd legile interne ale sistemului. Autoreglajul se realizează prin trei procedee esenţiale :

[illegible] avantaj de „a schematiza" coordonatele cele mai generale ale acţiunii (reunire, ordonare şi punere în corespondenţă). Oricare dintre procedeele de autoreglare ar fi utilizate, în raport cu specificul tipurilor de structuri, ele ne apar ca un fel de „precorecţii", datorită unor mijloace interne de control apte să asigure autoconservarea şi funcţionalitatea structurilor.

2. Conceptul de structură şi metoda structurală

Dacă metoda structurala s-ar reduce la simpla utilizare a conceptului de „structură", toată lumea ar fi structuralistă. În realitate, metoda structurală presupune o anumită interpretare a con-

Scanned with OKEN Scanner

ceptului de structură. Ea implică o serie de concepte și principii operaționale specifice (de exemplu : „nici un element al structurii nu poate fi înțeles în afara poziției pe care o ocupă în configurația totală", „configurația totală e capabilă de a persista ca *invariant* în ciuda modificărilor determinate ale elementelor sale" etc.), după cum implică și anumite interferențe de ordin ideologic. Iată de ce, înainte de a încerca o abordare a specificului metodei structurale, se impune un *decupaj al problematicii structuraliste*, o delimitare riguroasă a structuralismului autentic de tot ceea ce se spune și se face în numele lui.

Cum am mai subliniat, conceptul de „structură" a avut o funcție epistemologică anterioară intrării în acțiune a semiologiei. Iar metoda structurală în accepția modernă s-a conturat la confluența secolelor XIX—XX, geneza ei exprimîndu-i relativa independență față de ideologie. Pregătită de evoluția anterioară a matematicii (ajunsă în pragul tentativei de axiomatizare a lui Hilbert) și de treptata pătrundere a metodelor formale în diferite științe ale naturii (fizică, chimie etc.), ea s-a cristalizat definitiv în lingvistică (odată cu Saussure), dezvăluindu-și virtuțile cognitive și euristice concomitent în psihologia gestaltistă (Koffka, Wertheimer), în morfologia culturii (Frobenius, Spengler), în școala germană de etnologie (Gräbner și Ackermann) etc. Deși cu filoane diferite, metoda structurală își are rădăcina în toate aceste domenii în criza evoluționismului liniar, metafizic, cînd științele se aflau în fața alternativei : *sau* spre staticism și aistorism, *sau* spre o concepție dialectică asupra evoluției. Este, de fapt, o reluare modernă a vechii dispute antice dintre dialectica heraclitiană și metafizică eleată.

Adevărata știință-pilot pentru metoda structurală în științele umane în accepția structuralistă modernă (singura care ne va interesa în continuarea expunerii noastre) a fost *lingvistica*. În lingvistică, datorită structuralismului, organizarea limbii nu mai este concepută ca o reflectare a organizării subiacente a unei „gîndiri universale", identice pentru toată omenirea, ci ca o construcție internă, specifică fiecărei limbi. Structura a fost definită de Saussure pentru prima oară în termenii riguroși ai unor raporturi între semne, fapt care l-a determinat pe M. Mauss să afirme că lingvistica va juca față de științele sociale rolul novator pe care l-a jucat fizica nucleară pentru științele naturii.

Lingviștii au fost primii care au înțeles că nu trebuie pornit studiul structurii de la *reprezentare*, ci de la *semn*, adică de la

Scanned with OKEN Scanner

rioară în analiză a subiectivității umane și a istorici). Începînd să mai considere fiecare dintre termenii limbii în mod izolat (ca unitate a unui sunet și a unui concept), articulîndu-l în structuri totalizatoare și degajîndu-i semnificația pornind de la structura din care fac parte, lingvistica oferă modelul devenit clasic al metodei structurale. Utilizarea conceptului de „structură" în sensul semiologic modern (ca „model abstract") permite îndepărtarea progresivă de reprezentări, ajungîndu-se pînă la combinatoriul absolut formal al glosematicii lui Hjelmslev. Această metodă face abstracție în studiul limbii *de subiectul* care vorbește și de istoria limbii, spre a surprinde logica internă și ascunsă a sistemului, subliniind prioritatea relațiilor asupra elementelor. Structura este considerată în sensul modern ca *sintaxă*, ca model *abstract*. Numim *structural* orice aranjament care produce semnificație în limbajele și semnele umane. Spre exemplu, este structurală opoziția roșu-verde în semnalizarea rutieră. Pentru a o studia, observarea empirică este insuficientă : trebuie „s-o reconstituim" (de pildă să înlocuim roșul cu violetul și verdele cu albul spre a constata că opoziția violet-alb nu mai spune nimic în semnalizarea rutieră).

Întrucît prin analiza semnificației anumitor semne, lingvistica ne apare ea însăși ca o parte a unei teorii generale a semnelor (semiologie), modelul lingvistic de analiză structurală s-a dovedit fertil și în alte domenii, *unde se studiază semne care produc semnificație*, în mod deosebit în studiul unor sisteme simbolice (sistemele de înrudire, miturile, inconștientul etc.). Aplicată cu succes în etnologie (Lévi-Strauss), în psihanaliză (Lacan), în analiza operelor plastice (Francastel), în analiza economică (Godelier), în „poetică" sau „știința discursului literar" (Barthes, Todorov), această metodă, născută pe teritoriul lingvisticii (odată cu Saussure), o regăsim în toate domeniile în care demersul științific explorează nu limbaje, ci *semne*. *Corpus*-ul metodologic reunit sub numele de „structuralism" apare numai din momentul în care conceptul de structură funcționează în științele semnului. Împreună cu François Wahl [10] se poate afirma că în accepția modernă sub numele de *structuralism* se regrupează științele semnului, ale sistemelor de semne. Structuralismul, în ipostaza lui metodologică și nu în cea doctrinară, desemnează principiile operatorii care au deschis perspectiva constituirii unor științe riguroase și formalizabile prin constituirea unui nou obiect al lor, semnul, analizabil

---

[10] Cf. O. Ducrot, T. Todorov, D. Sperber, M. Safouan și F. Wahl, *Qu'est-ce-que le structuralisme ?*, Paris, Editions du Seuil, 1968, p. 10

în termenii structurali ai raporturilor dintre semnificant și sem-

Deși cronologic el s-a manifestat mai întîi în matematică și în științele naturii, structuralismul actual produce mutațiile cele mai semnificative în investigarea socialului, unde proliferarea metodei structurale constituie o reacție împotriva unei însumări de traumatisme care au dereglat vechile instrumente de bord ale științelor umane. El marchează refuzul de a accepta ultima întruchipare a fatalității : arbitrarul. El este riposta legitimă în fața ideii că obiectul științelor umane ar putea fi sesizat nemijlocit la nivelul reprezentării. El deplasează analiza pertinentă în științele umane la nivelul constelației de raporturi care prezidează funcționarea unei totalități, mai precis la nivelul sistemelor de semne prin care transmiterea unui cod printr-o rețea de comunicație devine posi-

În lumina acestor considerente apare evident că metoda structurală dă naștere la extrapolări abuzive numai atunci și acolo unde neglijează specificul fiecărei arii de investigații și acordă modelului lingvistic suveranitatea absolută pe care acesta nu și-o revendică și nu o merită. Așa cum arată Lévi-Strauss, utilizarea *metodei structurale* este singura cale prin care omul de știință transportă faptele sociale în laborator. Aici el se străduiește să le reprezinte sub formă de *modele*, luînd totdeauna în considerație nu termenii, ci *relațiile* între termeni. El tratează apoi fiecare sistem de relații ca un caz particular al altor sisteme, reale sau numai posibile, și caută explicația lor posibilă la nivelul *regulilor de transformare* care permit să se treacă de la un sistem la alt sistem. așa cum observația concretă — fie ea lingvistică, fie etnologică — poate să sesizeze [11].

Prin excelență analitică și totalizatoare, metoda structurală nu se reduce la simpla utilizare a conceptului de structură, ci dezvoltă — în cursul analizei menite să descopere constelația de raporturi care constituie *structura* sistemului investigat — un număr de *principii metodologice*, un ansamblu de reguli care, retrospectiv, pot fi calificate drept *reguli de analiză structurală*.

Regulile pe care încercăm să le degajăm rezultă din analiza aposteriori a ceea ce Althusser ar numi „practica teoretică". specifică fiecărei arii de investigație științifică, fie că este vorba de activitatea lingvistului, etnologului sau psihanalistului. Cu alte cuvinte, constatînd schimbările în diferite cîmpuri problematice ale „științelor semnului", putem „decupa" instrumentele teoretice care

---

din 25—31 ianuarie 1967.

au provocat asemenea schimbări, identificînd astfel regulile (izvorîte din logica internă a cercetării în fiecare știință) pe care, prin generalizare, convenim să le denumim „structuraliste". Vom încerca să caracterizăm cîteva dintre ele.

Regula imanenței a fost formulată de Saussure astfel : limba este un sistem care nu cunoaște decît ordinea sa proprie. În virtutea acestei reguli, analiza se plasează în obiect pentru a studia funcționarea sa internă, abandonînd orice considerații asupra lumii externe lui. Spre exemplu, în analiza producțiilor cinematografului și televiziunii se deschid mai multe posibilități : pot studia sistemele de producție, psihologia spectatorului, frecventarea, pot întreprinde un studiu al autorului spre a arăta cum subiectivitatea sa și-a pus pecetea asupra cutărui film sau cutărei emisiuni, pot efectua o sociologie a vedetei. Analiza structurală însă se oprește exclusiv asupra regulilor de organizare interioară a imaginilor, a cuvintelor, a zgomotelor, a compoziției plastice, a muzicii etc. Important în mod deosebit este faptul că, dezvăluind organizarea internă a unei totalități, analiza structurală stabilește regularitățile nu în ciuda, ci *în virtutea diferențelor*, grupînd și ordonînd deosebirile și îndeosebi opozițiile binare (unde relațiile dintre elemente sînt de complementaritate). Prin urmare, atunci cînd utilizează metoda structurală, lingvistul sau etnologul nu grupează asemănările, ci ordonează opozițiile, explicînd comunicarea între culturi nu prin generalitatea abstractă a naturii umane, ci prin posibilitatea traducerii opozițiilor dintr-un limbaj în altul pe baza mecanismelor și reglărilor comune.

Regula comutării cere, la rîndul ei, ca în cursul analizei, al comparării și ordonării diferențelor să se introducă artificial o schimbare de *semnificant* pentru a studia dacă aceasta antrenează și o schimbare echivalentă de *semnificat* [13]. În virtutea acestei reguli, într-un sistem de semne, semnificația unui termen rezultă din poziția acestuia în raport cu ceilalți termeni și nu din asemănarea sa cu lucrurile, așa cum valoarea unei hîrtii de 25 de lei

sau literelor unei fraze, a „nitemelor" (unitățile semnificative

---

[13] În cadrul semioticii (ramură a logicii simbolice, inițiată de Ch. W. Morris, care se ocupă cu studiul general al semnelor), prin *semnificant* înțelegem aspectul direct-perceptibil al unui semn, iar prin *semnificat* aspectul conținut și desemnat de primul (de exemplu rîsul, plînsul sau gesturile sînt *semnificanți*, iar o anumită stare afectivă sau volitivă exprimată este *semnificatul* ; în semnul *A*, *semnificantul* este aspectul grafic, perceptibil, iar *semnificatul* poate fi sau prima literă a alfabetului, sau vocala respectivă, sau o judecată universal-afirmativă etc.).

Scanned with OKEN Scanner

elementare ale unui mit) cît timp nu parvenim să discernem funcţia lor semnificantă printr-o comutaţie probantă privind compatibilitatea sau incompatibilitatea termenilor, validitatea combinaţiei lor etc. Orice clasificare nu este completă şi
nată (chiar în cazul simplu al panourilor de semnalizare rutieră) decît odată cu ultima probă de comutare. Şi tot de aceea clasificarea structurală se pretinde a fi exhaustivă : pentru că devine clasabil tot ce este comutabil. Analiza structurală nu este legitimă decît dacă este exhaustivă, decît dacă permite să ne dăm seama de locul fiecărui element în ansamblul sistemului, spre a stabili riguros şi la un înalt grad de formalizare legile de corelaţie internă. Această regulă, prin ea însăşi, nu are nimic metafizic, staticist sau formalist, ci exprimă o cerinţă prin excelenţă dialectică, în afara căreia nu putem accede riguros la adevăr. „*Ansamblul tuturor* laturilor fenomenului ...şi *raporturile* lor reciproce — iată din ce se compune adevărul“ [13], remarca pe drept cuvînt Lenin în *Caiete filo-*

În conformitate cu *regula de integrare*, orice structură, spre a fi interpretată, trebuie să fie articulată ca o substructură într-o altă structură mai cuprinzătoare. Astfel, în cadrul limbii, structurile elementare, sau, mai precis, unităţile distinctive numite *foneme* (de exemplu d/t, b/p), sînt integrate în unităţi semnificative numite *moneme* (de exemplu tată-mamă, fiică-fiu), existînd o ierarhie de nivele de limbaj, chiar nivelul frazei putînd fi azi integrat într-o unitate mai înaltă pe baza soluţiilor propuse de gramaticile generative. La orice nivel însă, pentru a putea funcţiona metoda structurală, se operează temporar, din considerente metodologice, o „închidere“ a sistemului respectiv de semne.

Un loc aparte ocupă *regula variaţiei diacronice*, care permite explicarea variaţiilor sistemului prin invarianţi structurali.
menii unei limbi, de pildă, se transformă : de la *caballus* (din limba latină vulgară) s-a format *cavallo, chabal, cheval*, „cal“. Sensul se transformă şi el ; este deajuns să ne gîndim la sensul noţiunii „structură“. Fraza se transformă şi ea, iar gramaticile generative se ocupă tocmai de regulile transformării frazelor. Aceste transformări au impus distincţia structuralistă între *sincronic* (raportul dintre termenii coexistenţi ai unei limbi într-o stare dată) şi *diacronic* (raportul dintre termenii succesivi care se substituie unii altora în timp). Faptul că analiza structurală începe cu studiul raporturilor simultane (sincronice) şi rămîne mult timp la acest nivel a dus la obiecţia „privilegierii sincronicului“. Această

Scanned with OKEN Scanner

obiecție (pe care o aduce, printre alții, J.P. Sartre) [14] este parțial întemeiată, istoria obiectului fiind redusă de structuralism la ac-

scopul analizei structurale, rațiunea sa de a fi o constituie tocmai explicarea variațiilor. Filozoful marxist Louis Althusser a criticat în lucrările sale pseudoconceptul de „istorie" (care interpretează fiecare dintre diversele manifestări ale contemporaneității ca expresie totală a unei esențe ce se realizează înplacabil) și tot el a constituit un concept științific de „istorie", plecînd de la analiza marxistă a întregului social ca structură complexă și ierarhică.

Chiar dacă timpul și istoria nu ocupă un loc central în analiza structurală, a vorbi despre *diacronie* înseamnă a afirma că descoperirile succesive (deci temporale) pot fi studiate ca și cele simultane (spațiale), transformările ascultînd de reguli invariante pe care le putem descoperi prin analiza structurală. Nu excluderea temporalității și a istoriei este aici caracteristică, ci, cum spune textual Claude Lévi-Strauss în *Antropologia structurală* [15], considerarea diversității stărilor unei societăți în *timp* ca un caz particular al diversității coexistînd în *spațiu*.

Se poate pune întrebarea : are valoare efectivă o asemenea abordare structurală ? Să ne oprim asupra cîtorva din multele exemple care s-ar putea da în favoarea fertilității metodologice a regulei variației diacronice.

În 1878 Saussure a analizat prin metoda structurală limbile indo-europene și a ajuns la concluzia bizară că o variație posibilă îi conferă lui *a* dubla funcție de vocală și consoană, concluzie care nu se sprijinea decît pe rigoarea metodei structurale, dar pe care o infirmau toate cunoștințele lingvistice dobîndite pînă atunci. Peste 49 de ani, filologul Kurylowicz, descifrînd un limbaj pînă atunci necunoscut (hitita), a desco-

Mitologice, Claude Lévi-Strauss utilizează metoda structurală în explicarea miturilor. Fiecare mit îi apare ca un aranjament original de „miteme" și este considerat ca un element integrat într-o totalitate de mituri. Analizînd un grup de mituri, me-

---

[14] J. P. Sartre, interviu publicat de revista „L'arc", reprodus în „Secolul 20", 1967, nr. 5, p. 84.

[15] Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 219 și urm.

Scanned with OKEN Scanner

Lévi-Strauss tratează miturile *bororo, gé* și *tupi* (pentru care pot fi găsite detalii și în lucrarea sa *Triste tropice*[16]) ca un

ci *combinarea* lor le dă semnificație ; în acest sens, fiecare cultură se constituie pe baza unor elemente care dobîndesc semnificația doar prin apartenența lor la o totalitate și prin poziția în cadrul ei, impunîndu-ne să trecem de la fenomenele conștiente la structura ascunsă, inconștientă, latentă, în virtutea faptului, remarcat încă de Marx (pe care Lévi-Strauss îl citează), că oamenii fac istoria, dar nu știu că o fac. Constatînd varietatea celor trei mituri, Lévi-Strauss descoperă că însăși deosebirile dintre ele implică anumite regularități, că nu avem de-a face cu ansambluri fără ordine, că fiecare mit este mai curînd o variație pe o temă și de la o temă la alta se trece printr-un sistem determinat de transformări. Astfel mitul *bororo* asupra originii furtunii și ploii ne apare, prin aplicarea metodei structurale, ca o transformare prin inversiune a unui mit al tribului *gé* asupra originii coacerii alimentelor, toate versiunile avînd ca motiv central păținia unui prinzător de păsări blocat în vîrful unui arbore (sau al unui perete stîncos) ca urmare a unei dispute cu o rudă provenită prin alianță. Claude Lévi-Strauss studiază *deosebirile*, le inventariază și le clasează, stabilind *un sistem de opoziții* între elementele miturilor, opoziții referitoare la *actori* (într-un caz apare un erou uman și un aliat animal prin căsătorie, jaguarul, în alt caz un erou suprauman și un aliat uman prin căsătorie), la *conduite* (deși animal, jaguarul se conduce civilizat, deși om-vînătorul se conduce sălbatic) sau *obiectul vizat* (un mit se referă la originea coacerii alimentelor, altul la originea cărnii și ultimul la originea ploii și a furtunii). În cele din urmă, Lévi-Strauss descoperă și formalizează structura abstractă, dezvăluind regulile invariante care stau la baza tuturor transformărilor. Justețea concluziilor este riguros verificabilă, căci ansamblul miturilor reprezintă un grup închis, putîndu-se efectua transformări complete în ambele sensuri în conformitate cu regula comutativității.

Prin urmare, metoda structurală implică un ansamblu de procedee axate pe recunoașterea și pe compararea diferențelor, a re-

---

[16] Cl. Lévi-Strauss, *Triste tropice*, București, Editura științifică, 1963, p. 331 și urm.

telelor structurale, şi dezvăluie transformările posibile astfel încît relaţiile de poziţie dintre elementele unui sistem să rămînă invariante atunci cînd elementele sînt supuse variaţiei. Forţa explicativă a conceptelor ei operatorii a fost efectiv probată.

În primul rînd, valoarea metodei structurale rezidă în rigoarea pe care o asigură cercetării datorită înaltului grad de formalizare, eliminării referinţelor la subiect şi la experienţa trăită. Structuralismul triumfă deplin ori de cîte ori poate opera asupra unui *corpus* de fenomene în prealabil constituit (şi, într-un sens, închis, mortificat, deoarece este redus la un „sistem de semne"), reuşind să inventarieze elementele şi unităţile, să le plaseze în raporturi de opoziţie (de preferinţă binară) şi să stabilească o *algebră*, o schemă combinatorie a acestor elemente şi cupluri de opoziţie, apelînd nu la intuiţie, ci la *procedee strict raţionale*, matematice sau logice-matematice. În acest mod, metoda structurală implică o *epistemologie a modelului*, care renunţă la punctul de vedere empirist (căci structura nu este sesizabilă la nivelul relaţiilor perceptibile între fenomene, ci trebuie construită de raţiune deasupra aparenţelor, deasupra reprezentărilor), după cum renunţă şi la ceea ce apare conştiinţei imediate a subiecţilor sub forma unor trăiri (ceea ce nu înseamnă decît în interpretările extremiste, ultraformaliste, o descalificare totală a umanului, a tot ceea ce se fundează la nivelul subiectului uman).

Dar prin aceasta, *în al doilea rînd*, metoda structurală permite depăşirea opoziţiei dintre atomism şi organicism, centrînd explicaţia pe dezvăluirea constelaţiei interne de raporturi care dau semnificaţie atît totalităţii, cît şi fiecărui element component. Fiind o metodă prin excelenţă analitică, dar şi totalizatoare, ea permite o fericită uniune dialectică a analizei şi sintezei, conjugată cu surmontarea tradiţionalei opoziţii dintre descriere şi explicaţie.

În al treilea rînd, ea dezvăluie conexiunea internă, raporturile dintre elementele componente şi ansamblurile unei totalităţi, disociind raporturile interne fundamentale care constituie structura în sensul autentic al cuvîntului, precum şi codul tuturor transformărilor — reale sau posibile — proprii unui sistem.

În al patrulea rînd, abordarea structuralistă dă un fundament ştiinţific metodei comparativiste (prin luarea în considerare şi găsirea invarianţilor care explică variaţia deosebirilor), marcînd un pas important pe linia unificării terminologice a ştiinţelor în genere şi un pas decisiv pe linia demistificării conceptualizării academiste şi moralizatoare, care a înăbuşit în trecut prin retorism şi impresionism discursul în ştiinţele umane. Ea introduce rigoare intelectuală, chiar dacă absolutizarea ei (datorită ignorării dialec-

Scanned with OKEN Scanner

ticii) şi transformarea postulatelor ei *metodologice* în postulate on-

umanism teoretic". Dar odată cu aceasta apar evidente interferenţele de ordin filozofic-ideologic ale metodei structurale şi riscurile *triplei ei reducţii* (în raport cu trăirile subiectului, cu istoria şi cu contextul social), care impun o temeinică înţelegere dialectică a raportului „structură-practică" şi „structură-istorie".

Putem face abstracţie temporar, pe traiectul cognitiv, de subiectivitate, de istorie, dar nu trebuie să uităm că structura nu este un *dat*, ci un *proces*, că practica nu este numai *structurată*, ci şi *structurantă*. Cum spune sugestiv Blaga : „Vîntul îl auzi, ce-i drept, în copaci, dar nu-l fac copacii".

3. Metoda structurală şi filozofia structuralistă

Metoda structurală implică o gamă întreagă de probleme filo-

litate de interpretări filozofice, iar lucrările unor gînditori ca Pierre Francastel, Claude Lévi-Strauss sau Michel Foucault, care propun noi lecturi ale operelor sprijinindu-se pe analize aprofundate şi originale ale unor medii culturale diferite de al nostru, sînt în acelaşi timp convergente şi divergente. Opţiunea epistemologică centrală pentru Michel Foucault este admiterea realismului cuvintelor, care ar reprezenta un fel de „lucruri" decupate în natură înaintea acţiunii interpretative a omului. Un asemenea punct de vedere îi apare lui Francastel ca atribuind operelor umane prerogativele miraculoase de a descifra un panadevăr al unei Naturi (cu majusculă !) concepute în maniera ideilor lui Platon. Tot prin utilizarea metodei structurale, Francastel ajunge la o concluzie contrară : figura lumii, aşa cum apare ca obiect de interpretare în operele de artă, este pe măsura cunoştinţelor şi a mijloacelor de acţiune ale omului, variabile după civilizaţii. Chiar atunci cînd utilizează acelaşi concept, de exemplu cel de „tăietură epistemologică" *(coupure épistémologique)*, Althusser şi Foucault se situează

poate avea loc decît o singură dată într-un cîmp problematic. Pentru al doilea, el desemnează trecerea de la un mod de clasare şi de elaborare a experienţei la altul, schimbarea tipului de articulare existent în interiorul semnului. Primul, fiind marxist, ajunge

Scanned with OKEN Scanner

să dea rigoare conceptului de „istoric", iar al doilea, fiind evident influențat de fenomenologie, ajunge să plaseze istoria la nivelul

a conceptului „structură", prin particularizările modelului lingvistic inițial, prin diversitatea filoanelor și prin independența relativă a metodei față de sursele și consecințele teoretice.

Dar dacă, în cele mai multe cazuri, interpretările filozofice sînt implicite și nu afectează valoarea operațională a procedeelor metodologice structurale, tentativa de a ridica principiile metodologice ale structuralismului la rangul de principii ontologice și de a oferi pe baza lor o explicație absolută a lumii în ansamblul ei, o *filozofie structuralistă*, este inconsistentă teoretic. Dealtfel, filozofia structuralistă (cel puțin așa cum transpare din lucrarea lui Michel Foucault *Cuvintele și lucrurile)* îndeplinește, independent de intențiile autorului, o funcție socială precisă în contextul luptei ideologice contemporane. Ea promovează, într-o variantă aparte, ideologia tehnocratică, fiind o filozofie tipică pentru o organizare socială care oferă condiții de viață progresiv ameliorate cu prețul transformării „omului creator" într-un „om consumator", cu prețul renunțării la viața interioară, la responsabilitatea morală, la subiectivitate și transcendență, la căutarea valorilor apte să dea un sens autentic vieții.

Filozofia structuralistă, care apare uneori implicit (la psihanalistul Jacques Lacan), iar alteori explicit (la epistemologul Michel Foucault), absolutizează metoda structurală, acordîndu-i suveranitate absolută [17]. *Limitele* ei sînt astfel desconsiderate. Or, modelul teoretic construit de Lévi-Strauss care s-a dovedit, cum am văzut, deosebit de fertil în antropologie, are ...defectele calităților sale. Toate explicațiile sale au fost posibile datorită unei distincții nete între *structuri de cod* și *structuri de rețea.* Întrucît orice sistem de comunicare presupune o clasă de obiecte comunicabile, un ansamblu de mesaje și un ansamblu de canale între „emițător" și „receptor" (prin care mesajele sînt schimbate), Lévi-Strauss distinge

samblu de *schimburi* („structuri de rețea"). Antropologia structurală a lui Lévi-Strauss pleacă de la ipoteza că sistemele socioculturale sînt guvernate *sau* de structuri de cod (în cazul nituriler. de exemplu, întrucît „canalele" nu influențează asupra „mesajelor") *sau* de structuri de rețea (ca, de pildă, în cazul schimburilor ma-

[17] Vezi în acest sens intervențiile lui M. Foucault și J. Lacan, publicate în „Secolul 20", 1967, nr. 8.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned KEN Scanner

pacitatea structuralismului de a mai obține rezultate fructuoase în zona politicului, eticului sau esteticului. Chiar într-un caz atît de simplu cum este cel al politeței, ansamblul de mesaje nu mai este independent de situațiile comunicării ; ceea ce se comunică este intim corelat cu situația comunicării. În comunicarea artistică, prin excelență expresivă, *ce*-ul și *cum*-ul sînt greu disociabile, întrucît orice modificare a „rețelei" schimbă „codul" estetic, după cum „codul" afectează „rețeaua". Versurile unei poezii constituie o rețea de comunicare care se contopește cu „codul estetic", formînd o „fuziune", în cadrul căreia cuvintele dobîndesc accente emoționale, virtuți poetice expresive, funcții de semnificare pe care nu le au ca simple expresii cotidiene. De aceea, în artă, mesajul ideatic-emoțional al unei opere nu poate fi valorizat decît în însăși unicitatea formei lui, în implicația reciprocă a lui *ce* și a lui *cum*. Cu atît mai mult, în sfera politicului, mesajele transmise nu pot fi analizate independent de semnele utilizate și de condițiile comunicării. Prin urmare, nu toate sistemele socioculturale funcționează conform aceluiași model și, ca atare, se impune o *generalizare a noțiunii de sistem de comunicație*. Există nu un singur sistem de comunicație, ci *două* sisteme de comunicație distincte. Pe lîngă „sisteme de cod sau de rețea" există „sisteme de cod și de

Metoda structurală se bazează pe o triplă reducție (Saussure, de pildă, separă limba a) de cuvînt ca operație a subiectului, b) de istoria limbii, c) de contextul social), înlocuind istoria și subiectivitatea cu studiul diversității faptelor umane, ca desfășurare a unor soluții posibile la o problemă generală neschimbată, pe baza invariației regulilor de variabilitate. Apare astfel riscul înlăturării concepției istoriste prin transformarea unei reducții *operaționale* (separarea sincronicului de diacronic și a conceptului de experiența trăită) într-un postulat *metafizic* (conform căruia structura exclude definitiv și absolut principiul istorismului și raportarea la subiectivitatea umană). Într-un asemenea caz se realizează trecerea de la o metodă fertilă la o doctrină care, deși evită să se prezinte ca o filozofie, este de fapt o filozofie autentică, apropiată de neopozitivism prin proclamarea unei arhitecturi imobile a con-

can

obiect epuizabil prin hieratismul glacial al unor formule și coduri abstracte, care neglijează atît subiectivitatea umană, cît și contextul social și istoric al practicii umane. J. M. Domenach remarcă pe drept cuvînt că principalul pericol pentru structuralism este structuralismul, în sensul că *structuralismul ca metodă eșuează atunci și acolo unde este autonomizat în ideologie*. Și aceasta deoarece, oricît ar părea de paradoxal, cufundat în doctrină filozofică, structuralismul merge în sensul interpretărilor dogmatice pe care le combate. Negînd sensul și autodinamismul, structuralismul ajunge la un fel de dogmatism al interdicțiilor, la justificarea structurilor existente, la contestarea unui sens al istoriei umane și a valorilor umane, la opacitate față de orice progres (pe care, neputîndu-l explica, nici nu-l admite) și la nihilism axiologic.

Caracteristică pentru *filozofia structuralistă* este desconsiderarea practicii, a capacității umane de intervenție, deci și a posibilității evenimentului prin care să se treacă de la o structură la alta. Susținînd ordinea în detrimentul transformării și respingînd istoria (redusă la variații ale particularităților etnografice sau la un mozaic epistemologic), reprezentanții structuralismului, chiar dacă sînt pe poziții politice de stînga și utilizează idei de inspirație marxistă, nu găsesc suportul pentru a explica înlocuirea ordinii existente și justifică o societate industrială pragmatizată și tehnocratizată, care alterează simțul umanului.

În egală măsură, filozofia structuralistă, cum poate fi ea degajată din lucrarea lui M. Foucault *Cuvintele și lucrurile*, se caracterizează prin *antiumanism teoretic*. Neputința de a urca de la structuri la activitatea umană care le dă naștere generează concluzia că trebuie eliminat conceptul de „om" sau, în cel mai bun caz, redus la o sumă de coordonate derivabile din condițiile sale de existență, independent de istoria sa, de subiectivitatea și de finalitatea sa specific umană.

Considerînd, pe de o parte, că „antropologizarea este în zilele noastre marele pericol interior al reflexiei" [18] și, pe de altă parte că însuși conceptul de om s-a constituit în raport cu o anumită modalitate a limbajului la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, Michel Foucault pariază că „omul este o invenție" căreia arheologia gîndirii noastre îi arată lesne data recentă și sfîrșitul apropiat [19]. Înțelegînd „prin structură ceea ce reprezentarea oferă confuz... desfășurării liniare a limbajului [20], Foucault consideră că omul este un „obiect" care se amăgește că este și „subiect". Dar, spune Foucault, a sosit

---

[18] M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 359.
[19] *Ibidem*, p. 398.
[20] *Ibidem*, p. 147.

Scanned with OKEN Scanner

momentul ca el să se împace cu natura împotriva căreia s-a iluzionat atîta vreme că poate lupta, opunîndu-i propria cultură. Ca să se salveze, omul trebuie să se întoarcă în mijlocul lucrurilor pe care a visat că le poate cunoaște și transforma potrivit idealurilor sale. Pierzînd orice contact cu lucrurile, cuvintele devin ele însele niște lucruri, iar subiectul, nimicindu-i-se din față orice obiect, revine el însuși printre celelalte obiecte. Oamenii ar trebui să se îndrepte către o singură limbă, perfect formalizată, adică în întregime golită de gîndire și dezantropologizată. Înlăturarea „prejudecății umaniste" (cum o numește Foucault) ar apărea astfel ca principalul comandament al filozofiei structuraliste, care proclamă semimetaforic, semiprogramatic „moartea omului".

Prin urmare, excesul de subiectivism al existențialismului s-a răsturnat în concepția structuralismului sistematist al lui Foucault, devenind un obiectivism mecanicist. Răsturnînd raporturile valorice dintre subiect și obiect, dintre limbaj și realitate și dintre gîndire și limbaj, M. Foucault preconizează reîntoarcerea culturii la natură și nu înălțarea naturii la cultură. Foucault confundă tendința legitimă cunoașterii științifice spre desubiectivizare, spre rigoare sporită și înalt grad de obiectivitate cu *dezumanizarea* unor structuri reale, obiectuale, deși gîndirea nu se poate desfășura în afara unor structuri lingvistice, iar *omul* nu este o rătăcire accidentală a vieții, nu este un capriciu absurd al naturii sau o ipoteză la care trebuie să renunțăm pentru a obține obiectivitatea științifică. Poziția centrală a omului în univers nu depinde nici de grația divină, nici de geocentrism, ci de faptul că el este concomitent *homo agens*, *homo cogitans* și *homo aestimans*. Fiind singura ființă capabilă să-și modifice mediul ambiant conform scopurilor sale, omul este și singura ființă în stare să se propună pe ea însăși ca „scop suprem", ca o „măsură a tuturor lucrurilor" (cum ar spune Protagora). Prin om, determinismul universal devine conștient de el însuși, începînd de acum încolo să acționeze și prin intermediul scopurilor. Ceea ce îl deosebește definitiv pe om de toate celelalte ființe este nu numai faptul că el poate să impună naturii scopurile sale, ci mai ales faptul că „poate să se propună pe el însuși ca scop suprem... Orice scop poate deveni, la rîndul lui, un mijloc față de un scop superior ; numai omul este întotdeauna scop" [21].

Transformarea omului în mijloc și a subiectului în obiect de către filozofia structuralistă este cea mai elocventă expresie a inconsistenței ei teoretice și a funcției sale sociale în contextul luptei ideologice contemporane.

---

[21] Henri Wald, *Realitate și limbaj*, București, Editura Academiei, 1968,

4. Marxism şi structuralism

Există cel puţin două modalităţi de raportare filozofică faţă de structuralism. Una, cu totul inconsistentă teoretic, este aceea care transformă un postulat *metodologic* (separarea sincronicului de diacronic şi a conceputului de reprezentare) într-un postulat *metafizic* (reducînd omul la un simplu obiect, epuizabil prin hieratismul glacial al sistemelor de semne). O altă modalitate, de data aceasta licită, constă în asimilarea la nivelul discursului filozofic a principalei achiziţii a metodei structurale : transformarea demersului cognitiv în ştiinţe ca urmare a reconstruirii obiectului lor în termenii unor relaţii între semne. Tocmai aici se deschide evantaiul larg al multiplelor raportări filozofice actuale faţă de metoda structurală. Şi tot aci se ridică întrebarea : care dintre filozofiile actuale integrează adecvat nucleul conceptual al metodei structurale ?

François Wahl, în studiul său dedicat problemelor *filozofice* ale structuralismului, ajunge la concluzia că „nici una dintre filozofiile actuale nu este contemporană cu structuralismul“ [22]. Ele s-ar situa fie dincoace, fie dincolo de structuralism.

Oricît ar părea de bizar, concepţia „ultrastructuralistă“ a lui Foucault, pe care am analizat-o sumar mai înainte, se situează *dincoace* de structuralism, plătind tribut fenomenologiei prin admiterea primatului reprezentării. Structurile pe care Foucault le analizează în *Les Mots et les Choses* (şi denumite *épistémé*) sînt, de fapt, scheme figurative, fondate nu prin articulaţii în interiorul semnului, ci printr-o permanentă trimitere în planul reprezentării. Încă Piaget, înaintea lui Wahl, remarca la Foucault un „structuralism fără structuri“ [23]. Aceasta pentru că structurile nu pot fi de ordinul reprezentării şi nu pot fi puse în raport cu o conştiinţă virtuală. Ele funcţionează altfel decît conştiinţa. De aceea, pentru a găsi structura unui mit, Lévi-Strauss nu-l interpretează, ci îl supune, în cadrul totalităţii respective, unor transformări, conform regulilor care prezidează sistemul de semne. Fenomenologia şi, în general, orice filozofie care menţine primatul reprezentării refuză metoda structurală chiar în momentul în care pare s-o urmeze. Mult comentata afirmaţie a lui Foucault cu privire la „moartea omului“ (care vizează *definirea* omului şi nu *existenţa* lui) izvorăşte de fapt din desconsiderarea activităţii *constructive* a gîndirii umane, pe care structuralismul coerent se sprijină. Ea exprimă, surprinzător poate, dar adevărat, o tratare *antistructuralistă* a omului.

---

[22] Cf. *Qu'est-ce-que le structuralisme*, p. 301.
[23] J. Piaget. *Le structuralisme*, p. 100.

Scanned with OKEN

Concepția lui Jacques Derrida se situează însă *dincolo* de struc-

lor organizării „calme" și riguroase a cunoașterii. O interogare de acest tip trece prin structuralism, dar numai pentru a denunța uzajul inadecvat al semnului și a distruge însăși edificiul epistemologic pe care se sprijină structuralismul. Ea contestă, printr-o subtilă dialectică a „scriiturii" și „diferenței" (una din cărțile lui Derrida poartă chiar titlul *L'Écriture et la Différence*), primatul semnului, subordonîndu-l din nou față de reprezentare. Este vorba acum de o reprezentare plasată *după* concept, dar care în egală măsură denotă rezistența față de cuceririle de ordin metodologic ale structuralismului și, în genere, ale gîndirii științifice moderne. Atît *dincoace*, cît și *dincolo* de structuralism, constatăm, prin urmare, inerția unei optici filozofice desuete, pentru care primatul reprezentării este afirmat cu aceeași dezinvoltură ca în vremea fizicii pregalileice.

Se ridică întrebarea : oare într-adevăr *nici una* dintre filozofiile actuale nu poate recepta adecvat „noul" adus de pătrunderea analizei structurale în diferite sectoare ale cercetării științifice ? A accepta o asemenea afirmație ar însemna să facem abstracție de cel mai proeminent curent filozofic al zilelor noastre. Chiar Fr. Wahl dealtfel, într-un interviu publicat de revista „Lettres françaises" la 29 ianuarie 1969, a introdus o nuanță, afirmînd că „cel mai contemporan cu structuralismul este totuși discursul lui Althusser". Or, dincolo de coloratura particulară a lucrărilor lui Althusser, prin ea (și nu numai prin ea) transpar virtuțile teoretice și metodologice ale gîndirii filozofice marxiste, care, din momentul constituirii ei, a marcat o ruptură radicală cu tradiția empiristă a fundării discursului filozofic la nivelul reprezentării. „Niciodată — scrie Althusser — cunoașterea nu se află, cum ar vrea cu desperare empirismul, în fața unui *obiect pur* care să fie identic cu *obiectul real*... Cunoașterea nu lucrează asupra obiectului *real*, ci asupra propriei sale materii prime..., în sensul precis pe care i-l dă Marx în *Capitalul*, adică o materie deja elaborată, transformată tocmai prin impunerea structurii complexe, care o constituie ca *obiect al cunoașterii*"[*]. Primatul semnului, pus în evidență de analizele structurale în diferite sectoare ale științei, nu numai că nu este contestat, ci este și explicat prin rolul activ, constructiv al structurilor subiectului cunoașterii, ceea ce deschide perspectiva elucidării raportului dintre *structură* și *genеză*. Căci, de fapt, „ceea ce studiază Marx în *Capitalul* este mecanismul care face să existe ca *societate* rezultatul producerii

---

[*] Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, București, Editura politică, 1970, p. 101.

Scanned with OKEN Scanner

unei istorii" [2]. Activitatea practică apare concomitent ca *structurată* și *structurantă*, iar structurile ca produs istoric al unui proces autonom de echilibrare, întemeiat în ultimă instanță pe coordonarea acțiunilor umane. Acest cadru conceptual suplu și elastic al dialecticii marxiste este apt să asimileze adecvat achizițiile structuralismului.

Fără îndoială, filozofia marxistă integrează achizițiile structuralismului într-o cuprinzătoare perspectivă, în care datele științei nu sînt considerate drept *unicul* punct de sprijin al ontologiei, pentru simplul fapt că existența umană nu se reduce la momentul cognitiv. Dar a fructifica adecvat cuceririle structuralismului în științele umane și a lua totodată în considerație, într-o sinteză filozofică totalizatoare, dimensiunea axiologică a existenței umane, nu înseamnă a te situa nici *dincoace*, nici *dincolo* de structuralism. Respingerea structuralismului *ca filozofie* nu înseamnă nicidecum deprecierea lui *ca metodă* de către materialismul dialectic. Structuralitatea sistemelor a fost dealtfel relevată în mod special în Karl Marx, pe care Lévi-Strauss îl consideră că „anunță curentul structuralist modern", iar A. Marchal îl prezintă ca precursor al analizei structurale în gîndirea economică (cu mult înaintea introducerii termenului operațional de „structură" de către economistul Wageman în 1932). În lucrarea *Tropice triste*, Lévi-Strauss subliniază că lectura operelor lui Marx l-a entuziasmat și i-a dat „revelația unei lumi întregi", întrucît „Marx a arătat că știința socială nu se construiește pe planul evenimentelor, după cum nici fizica nu pornește de la datele sensibilității : scopul este de a construi un model, de a-i studia proprietățile și diferitele reacții în laborator, pentru a aplica apoi observațiile respective în interpretarea faptelor empirice..." [3]

Utilizarea metodei structurale, disociată de interpretările absolutizante ale filozofiei structuraliste, este în consonanță cu însăși cerințele metodologice fundamentale ale dialecticii marxiste. Subliniind că știința trebuie să învingă necoincidența fenomenului cu esența și să dezvăluie necesitatea internă, Marx releva în *Contribuții la critica economiei politice* că funcționarea vizibilă a sistemului capitalist are *structura* sa ascunsă. De aceea Marx nu studiază doar diferite forme concrete de avuție, ci cercetează *structura*, schema internă de funcționare a economiei capitaliste. Interesant este

---

[2] *Ibidem*, p. 120.

[3] Claude Lévi-Strauss, *Triste tropice*, București, Editura științifică, 1968, p. 62.

Scanned with OKEN Scanner

în mod special faptul că pentru Marx analiza structurală este, în *Capitalul*, un punct de plecare pentru o minuțioasă analiză istorică și că, din perspectivă genetică, însăși structura devine comprehensivă, metoda dialectică prezentîndu-se ca o autentică și organică unitate a analizei *structural-funcționale* (adică a cercetării interdependențelor în cadrul unei totalități) cu analiza *istorică-genetică* (adică a studiului originii și evoluției structurilor corespunzătoare ca produs istoric al unui proces autonom de echilibrare, în virtutea căruia coerența structurală apare nu ca realitate statică, ci ca virtualitate dinamică).

Interpretarea filozofică a structuralității din perspectiva dialecticii materialiste apare nu numai ca singura apță să surprindă nuanțat și complex natura și funcția structuralității, ci și ca fertilă. întrucît contribuie la îmbogățirea *filozofiei marxiste* pe mai multe planuri.

În primul rînd, în *înțelegerea raportului dintre conștient și inconștient*. Producțiile spiritului uman ne apar acum ca înlănțuindu-se și transformîndu-se în conformitate cu legi înscrise la nivelul inconștient, nonreflexiv al spiritului, ceea ce permite sesizarea articulațiilor plecînd de la care se operează trecerea de la natură la cultură. Metoda structurală permite astfel filozofiei marxiste să surmonteze falsa antiteză „sau natură, sau cultură", în care se complac atîtea filozofii nemarxiste contemporane să explice în termeni riguroși dialectica *natură-cultură*, care este de fapt o altă fațetă a dezbaterii structuraliste în jurul raportului *conștient-inconștient*.

În al doilea rînd, în *înțelegerea raportului dintre cod și sens*. Claude Lévi-Strauss recunoaște că a preluat de la Marx ideea că instituțiile trebuie *decodificate* spre a descifra sensul lor pentru om și totodată a le cunoaște geneza, ca atare și determinarea cauzală. Distingînd în sistemele de comunicație *semnificantul* și *semni-*

și *conotația* (limbajul „decorativ" sau limbajul secund, „mitic"), *limbajul-obiect* și *metalimbajul*, metoda structurală permite o analiză riguroasă a oricărui cod. Dar, dacă din perspectiva filozofici structuraliste decodificarea înseamnă și dezumanizare (Foucault o denumește chiar „descoperirea unei gîndiri anonime și constrîngătoare, a unei gîndiri care nu gîndește"[37]), din perspectivă marxistă decodificarea apare ca o etapă obiectivă și necesară a unei interpretări existențiale și axiologice, a descifrării sensului pentru

---

[37] M. Foucault, interviu publicat în „Secolul 20", 1967, nr. 7, p. 74.

atitudinală, cognitivă și valorizatoare — pe care, din Althusser nu o ia în considerație.

În al treilea rînd, în *înțelegerea raportului dintre structură și praxis*[28]. Filozofia structuralistă, cum am văzut, eșuează în explicarea genezei structurilor, pentru că absolutizează metoda structurală, care, chiar atunci cînd studiază mecanismul schimbărilor, îl studiază din exterior, structurile apărînd ca „gata făcute". Neputința de a explica trecerea de la o structură la alta este principalul neajuns al filozofiei structuraliste. Filozofia marxistă depășește aceste neajunsuri privind structurile atît în raport cu praxisul, adică în raport cu activitatea practică fundamentală a societății care le dă naștere, cît și în raport cu practicile concrete ale indivizilor influențați de aceste structuri. Privind practica atît ca structurată, dar și ca structurantă (idee strălucit confirmată de structuralismul genetic al lui Jean Piaget[29]), filozofia marxistă consideră structurile ca rezultat, dar și ca proces, punîndu-le în corelație cu activitatea umană prin care omul este mereu condiționat de structuri și mereu le depășește dialectic. Astfel, dialectica marxistă devine astăzi indispensabilă analizei structurale, integrînd-o într-o sinteză superioară, în corelație cu analiza istorică-genetică. Fructificarea achizițiilor structuralismului nu e posibilă fără a face din structuri un mijloc pentru a înțelege schimbarea, *trecerea* de la o structură la alta. Or, singura filozofie care deschide perspectiva soluționării unei atît de complexe probleme este marxismul. De aceea Jean-Paul Sartre remarca : „A renunța la marxism ar însemna să renunțăm să înțelegem trecerea" [30].

În al patrulea rînd, în *înțelegerea raportului dintre istorie și structură*. Filozofia structuralistă, cum am mai arătat, privilegiază sincronicul și nu mai poate explica diacronicul decît prin reducții mutilante. Teoria marxistă a contradicției dialectice permite depășirea falsei alternative : „istorie fără structură" sau „structură fără istorie". Fiecare sistem apare din această perspectivă ca avînd

---

[28] Utilizăm termenul de *praxis* spre a desemna categoria filozofică a *practicii*, numai cu intenția de a o delimita de accepțiile curente ale cuvîntului „practică", așa cum operăm cu el în limbaj cotidian.

[29] Referindu-se la acest fapt, Lucien Goldmann remarca : „Piaget, care nu a fost deloc influențat de Marx, a găsit pe cale empirică în cercetarea de laborator aproape toate pozițiile fundamentale pe care Marx le-a formulat cu o sută de ani în urmă în științele sociale" (L. Goldmann, *Introduction générale*, în *Genèse et structure*, Paris-La Haye, Ed. Mouton & C., 1963, p. 9).

[30] J. P. Sartre, interviu în „Secolul 20", 1967, nr. 5, p. 63.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

atitudinală, cognitivă valorizatoare — pe care, din păcate, Althusser nu o ia în considerație.

În al treilea rînd, în *înțelegerea raportului dintre structură și praxis*[28]. Filozofia structuralistă, cum am văzut, eșuează în explicarea genezei structurilor, pentru că absolutizează metoda structurală, care, chiar atunci cînd studiază mecanismul schimbărilor, îl studiază din exterior, structurile apărînd ca „gata făcute". Neputința de a explica trecerea de la o structură la alta este principalul neajuns al filozofiei structuraliste. Filozofia marxistă depășește aceste neajunsuri privind structurile atît în raport cu praxisul, adică în raport cu activitatea practică fundamentală a societății care le dă naștere, cît și în raport cu practicile concrete ale indivizilor influențați de aceste structuri. Privind practica atît ca structurată, dar și ca structurantă (idee strălucit confirmată de structuralismul genetic al lui Jean Piaget[29]), filozofia marxistă consideră structurile ca rezultat, dar și ca proces, punîndu-le în corelație cu activitatea umană prin care omul este mereu condiționat de structuri și mereu le depășește dialectic. Astfel, dialectica marxistă devine astăzi indispensabilă analizei structurale, integrînd-o într-o sinteză superioară, în corelație cu analiza istorică-genetică. Fructificarea achizițiilor structuralismului nu e posibilă fără a face din structuri un mijloc pentru a înțelege schimbarea, *trecerea* de la o structură la alta. Or, singura filozofie care deschide perspectiva soluționării unei atît de complexe probleme este marxismul. De aceea Jean-Paul Sartre remarca : „A renunța la marxism ar însemna să renunțăm să înțelegem trecerea" [30].

În al patrulea rînd, în *înțelegerea raportului dintre istorie și structură*. Filozofia structuralistă, cum am mai arătat, privilegiază sincronicul și nu mai poate explica diacronicul decît prin reducții mutilante. Teoria marxistă a contradicției dialectice permite depășirea falsei alternative : „istorie fără structură" sau „structură fără istorie". Fiecare sistem apare din această perspectivă ca avînd

---

[28] Utilizăm termenul de *praxis* spre a desemna categoria filozofică a *practicii*, numai cu intenția de a o delimita de accepțiile curente ale cuvîntului „practică", așa cum operăm cu el în limbaj cotidian.

[29] Referindu-se la acest fapt, Lucien Goldmann remarca : „Piaget, care nu a fost deloc influențat de Marx, a găsit pe cale empirică în cercetarea de laborator aproape toate pozițiile fundamentale pe care Marx le-a formulat cu o sută de ani în urmă în științele sociale" (L. Goldmann, *Introduction générale*, în *Genèse et structure*, Paris-La Haye, Ed. Mouton & C., 1963, p. 8).

[30] J. P. Sartre, interviu în „Secolul 20", 1967, nr. 5, p. 60.

o structură bine determinată, dar care include în ea însăşi resursele propriei depăşiri, după cum apare concomitent ca rezultat al unei mişcări anterioare şi ca punct stabil de plecare pentru o dezvoltare ulterioară. Pentru Marx, un sistem economic are o ordine configurată a părţilor componente şi o constelaţie de raporturi care-i conferă specificitatea (apare deci ca *structură*), dar această organizare internă apare doar ca un moment al stabilităţii, articulat într-un ansamblu al unei deveniri inexorabile într-o direcţie logic determinată. Structura este deci ea însăşi dialectică, este intrinsec variabilă şi, în acest sens, oamenii acţionează în condiţii socialmente şi istoriceşte determinate, dar prin activitatea lor practică pot depăşi structurile care-i condiţionează, manifestîndu-se în modul cel mai autentic ca autori ai propriei lor istorii.

Metoda structurală, aşa cum a conceput-o Marx, permite trecerea de la *static* la *dinamic*, integrarea timpului, „a punctului de vedere dinamic" [31] în investigaţia ştiinţifică. În acest sens, analiza structurală apare ca un moment indispensabil al analizei istorice şi dialectice la nivelul fiecărei totalităţi, în cazul fenomenelor sociale la nivelul fiecărei formaţiuni sociale. Marx sublinia că societatea actuală nu este un „cristal solid", ci un ansamblu structurat de raporturi aflate într-un continuu proces de transformare, fiind de acord cu exegeţii operei sale care remarcau că el urmăreşte înainte de toate să găsească legile trecerii de la un sistem de corelaţii la altul. De aceea, cum sublinia Marx, „înţelegerea structurii societăţii burgheze permite totodată cunoaşterea structurii şi relaţiilor de producţie ale tuturor formelor sociale dispărute, cu ale căror ruine şi elemente a fost construită" [32]. Şi tot de aceea „nu geneza istorică a categoriilor şi nici structura lor în formele anterioare ne dă posibilitatea înţelegerii lor, ci sistemul structurării lor în societatea actuală ne deschide calea înţelegerii formaţiunilor trecute, întrucît ne dă conceptul variaţiilor acestei structurări" [33] Principiul metodologic de mai sus, concomitent *structural* şi *istorist*, este în consonanţă cu metoda structurală, dar inacceptabil pentru cei ce o ridică la rang de filozofie şi o opun dialecticii.

Cercetarea sistemelor sociale din punctul de vedere al structurilor oferă posibilităţi largi pentru explicarea mecanismelor vieţii sociale în general, pentru explicarea fenomenelor economice în special. În literatura economică nemarxistă, *structura* este consi-

---

[31] G. G. Granger, „Epistemologie économique", în *Logique et connaissance scientifique*, sous la direction de Jean Piaget, ed Gallimard, 1967,

[32] K. Marx, „Contribuţii la critica economiei politice", E.S.P.L.P., 1954.

[33] Louis Althusser, *op. cit.*, p. 128.

Scanned with OKEI Scanner

derată drept „contextură care, pentru scurt timp, apare ca invariabilă" (J. Ackermann) sau „desemnînd cantități în mișcare încetinită" (Fr. Perroux), de regulă denotînd „elementele unui ansamblu... care în cursul unei perioade determinate apar ca relativ stabile în raport cu altele" [3]. Sublinierea relativei stabilități a structurii, deși depășește vechea concepție despre structură ca un tot organizat arhitectural și pătrunde dincolo de aparențe, devine incompletă și, ca atare, nesatisfăcătoare dacă nu este conjugată cu înțelegerea ei ca un echilibru dinamic și cu investigarea forțelor prin ale căror relații și contradicții se realizează această echilibrare progresivă. Structuralismul riscă astfel să eșueze în apele puțin adînci ale sincronicii, săvîrșind eroarea de a nega rolul activ al subiectului în istorie. Filozofia marxistă ne îndepărtează de aceste erori, oferindu-ne drept ghid pentru cunoașterea vieții sociale o metodologie complexă, care cuprinde într-o unitate dialectică, așa cum am mai arătat, analiza *structural-funcțională* cu cea *genetică-istorică*.

Putem afirma deci că metoda structurală, utilizată de Marx la nivelul cunoștințelor din epoca sa și pusă la punct cu ultimele ei cuceriri, îl poate ajuta pe orice marxist să corijeze interpretările înguste și mecaniciste pe care le dau metodei lui Marx toți cei ce o reduc la descriptivism sau la istorism facil, amintind că *analiza internă și structurală este etapa primă și necesară a oricărei cercetări*, fără a uita că *acest nivel de cunoaștere nu este singurul*, că nu este justificată hipertrofierea sau absolutizarea lui.

Analiza structurală a unei opere de artă, spre exemplu, constituie o premisă și un moment indispensabil al investigării valorii ei, dar nu epuizează studiul valorii, care implică racordarea operei în circuitul social (din care a fost abstrasă vremelnic, din considerente metodologice, prin tratarea ei ca un sistem de semne căruia i se surprinde logica internă) printr-un fel de mutație structurală, apță să integreze în cuprinsul analizei subiectul-receptor, istoricitatea, contextul social și relația complexă dintre creator, operă și public. Pentru a surprinde valoarea, trecem deci prin momentul abstract al analizei structurale, dar îl depășim printr-o reîntoarcere la om, la istorie, la societate. De aceea nu este justificat să reducem studiul omului la studiul structurii operelor umane sau să sacrificăm pe altarul produsului atît producătorul, cît și actul producerii. Structura nu este un lucru, o esență detașată de activitatea umană, ci ea are coordonate obiective care dobîndesc sens

---

[3] André Marchal, *L'attitude structuraliste et le concept de structure en économie politique*, în *Sens et usages du mot structure*, Paris, Ed. Mouton & C. Gravenhage, 1962, p. 66.

prin activitatea umană și nu poate fi surprinsă decît prin decodificare în raport cu un model cultural, cu un model uman. Metoda structurală, transformată de cei ce o absolutizează într-o filozofie care opune lumea omului și lumea științei, devine pentru marxiști un instrument eficient pentru o analiză în care caracterul științific și caracterul umanist se armonizează, se interferează și se îmbogățesc reciproc.

Prin urmare, putem conchide afirmînd împreună cu Jean [illegible] că, dacă multiplele doctrine structuraliste s-au dovedit caduce, metoda structurală este viabilă și intră inevitabil în conexiune cu cercetările genetice și funcționale, aspirînd mereu spre noi „deschideri" și noi „sinteze", tocmai în virtutea faptului că îi este propriu o dialectică imanentă. Așa cum structuralismul oferă un instrument metodologic indispensabil analizei dialectice, filozofia marxistă oferă metodei structurale instrumentul teoretic care-i permite să nu-și trădeze rațiunea ei de a fi.

Scanned with CamScanner

Capitolul VI-lea
DETERMINISMUL

Am văzut din capitolul închinat structuralității că universul infinit este format din sisteme caracterizate prin diverse grade de integralitate, ale căror elemente sînt legate prin forțe diferite de coeziune și cărora le este proprie întotdeauna o anumită *structură*.

În alcătuirea sistemelor este prezent, pe lîngă *elementul ordinii*, și *elementul de dezordine*. Cele două aspecte ale sistemelor lumii se îmbină în diferite proporții în așa fel, încît în unele predomină factorul necesar, de stabilitate și de univocitate, în altele factorul întîmplător, de nestabilitate, neunivocitate. După cum am văzut în teoria structuralității, universul poate fi gîndit totodată ca unitate de sisteme și de stări de organizare, care nu au caracteristicile sistemelor, deci stări în care elementele de dezordine și de hazard sînt și mai pregnante. În cele din urmă merită încă o dată amintit faptul că trecerea de la un sistem la altul înseamnă *destructurare* înainte de *restructurare*, deci înseamnă o anumită dezordine care precedă o ordine nouă (superioară sau inferioară celei din care apare). Analiza structuralității se adîncește prin cercetarea a încă unui grup de categorii, care să întregească răspunsul la întrebarea : cum este alcătuit colțul de univers accesibil cunoașterii umane, cu răspunsul la întrebarea : care sînt mecanismele explicative ale universului privit ca unitate a ordinii și a dezordinii, ca unitate a necesarului și întîmplătorului.

Dacă întrebarea referitoare la modul de alcătuire a universului, pornind de la colțul de univers accesibil cercetării umane,

își găsește răspunsul (în marea majoritate a cazurilor) în teoria generală a structuralității, problema mecanismelor explicative ale alcătuirii universului este centrală pentru teoria *determinismului*.

Dintr-un anumit punct de vedere, structuralismul și determinismul se presupun, căci explicarea prin intermediul categoriilor celui dintîi este punct de plecare și de întregire pentru cel de-al doilea, adică răspunsul la întrebarea *cum* este întregit de răspunsul la întrebarea *de ce*, iar în anumite împrejurări răspunsul la întrebarea cum, pentru un alt nivel sau chiar pentru același nivel, devine răspuns la întrebarea *de ce*.

Astfel, pe de o parte, teoria determinismului se îmbogățește cu teoria structurilor și își adîncește forța explicativă, iar pe de altă parte teoria structurilor, întregind sub un anumit aspect și depășind dintr-un unghi de vedere teoria clasică a determinismului, intră, pare-se, ca parte constitutivă în *determinismul* contemporan, întrucît determinismul contemporan *complex* înglobează tezele fundamentale ale teoriei structurilor pentru a *explica* cele două aspecte ale determinismului real: *starea determinată* a proceselor, a fenomenelor și *mecanismele determinării*, în care *generarea* intră ca factor esențial. Este drept că, pe de altă parte, structuralismul utilizează în explicațiile sale și bogăția de teze proprii teoriei determinismului.

Încă o dovadă a imposibilității pe care o întîmpină filozofia marxistă dialectică de a așeza categoriile într-un sistem în care să se realizeze trecerea de la abstract la concret în spiritul *deducerii riguroase* a unei categorii din alta anterioară. Avem mai curînd imaginea unor categorii legate printr-o rețea complexă funcțională, fie pentru a scoate pe primul plan ideea globală de structuralitate sau pe cea de determinism (fiindcă la acestea ne referim acum). Și în fiecare categorie sau eventual în fiecare „ghem" de categorii se răsfrîng într-un fel toate celelalte care alcătuiesc sistemul filozofic respectiv.

Dar, pentru a vedea mai limpede această *interrelație* a categoriilor, este necesară o prezentare a termenului *de determinism*, așa cum s-a constituit pe baza istoriei filozofiei și a științei.

1. Considerații preliminare

Termenul de determinism este utilizat în literatura filozofică pentru a desemna, pe de o parte, *caracterul determinat* al proceselor din univers și *mecanismele proceselor de determinare* și, pe

de alta, *teoriile* care explică caracterul determinat şi mecanismele determinării din univers.

În sens larg, determinismul ca teorie înglobează toate categoriile care *constată şi explică determinarea fenomenelor*. Imaginea complexă pe care o au despre determinism cei mai mulţi reprezentanţi ai filozofiei marxiste are în vedere corelaţia dintre condiţionare şi cauzalitate pe fondul trecerilor de la posibil la real în funcţie de notele necesare, legice sau întîmplătoare, fixate în relaţiile de dependenţă şi cele de generare (ca un caz particular al condiţionării). În esenţă, determinismul ca teorie se referă la două planuri: *constatarea unei anumite ordini şi explicarea mecanismelor acesteia*. Fie că este vorba de interpretări materialiste, fie de interpretări idealiste, *ideea ordinii şi a mecanismelor* ei este centrală pentru orice explicaţie deterministă.

Interpretările deterministe idealiste, interesante prin multe contribuţii de nuanţă, oferă, în ultimă analiză, soluţii eronate din unghi de vedere ontologic: concepţiile idealist-obiective căutau şi caută exclusiv sau preponderent explicaţia ordinii în factori extramateriali, iar cele idealist-subiective o căutau şi o caută exclusiv sau preponderent în structura conştiinţei (fie *apriori*, fie ca rezultat al experienţei).

În multe împrejurări, direcţia spiritualistă a teoriei deterministe este corelată cu o interpretare *finalistă*, potrivit căreia ordinea în univers şi sensul devenirii sînt dependente, în ultimă analiză, de un proiect iniţial, de un scop al spiritualităţii supreme, în aşa fel încît această tendinţă spre realizarea scopului ultim, care străbate întreaga existenţă, este răspunzătoare şi pentru ordinea universală, şi pentru sensul devenirii universale. Ideea de *cauză ultimă* spirituală impersonală se împleteşte cu cea de *scop ultim*, ceea ce, în fond, se dovedeşte a fi incompatibil cu generalizările clădite pe ştiinţă.

Concepţiile materialist-deterministe se opun soluţiilor determinist-idealiste, gradul de oglindire mai adecvată a determinării fenomenelor şi a mecanismelor acestei determinări depinzînd de capacitatea de a surprinde cît mai multilateral şi mai complex reţeaua de interacţiuni răspunzătoare de ordinea din univers. Progresul în această privinţă s-a realizat şi se realizează în trecerea de la reflectarea metafizică, puternic impregnată de unilateralitate, de absolutizare a unor aspecte particulare, relative, spre o reflectare din ce în ce mai cuprinzătoare, mai nuanţată şi mai multilaterală a realităţii, spre o reflectare predominant dialectică.

În dezvoltarea gîndirii filozofice clădită pe datele ştiinţi-

fice, s-au detaşat două tipuri fundamentale de explicare deterministă materialistă : *determinismul metafizic*, teoretizat mai ales în perioada de predominare a gîndirii mecaniciste, şi determinismul dialectic. *Determinismul mecanicist* este cunoscut sub denumirea de *determinism laplacean*, întrucît în lucrările sale Laplace a enunţat cel mai clar poziţiile de gîndire ale acestui tip de determinism. În fond, concluziile laplaceene sînt o generalizare a datelor oferite de fizica clasică a secolului al XVIII-lea şi cu deosebire de marile succese ale mecanicii cereşti din acea perioadă. Rigiditatea concepţiei laplaceene, absolutizînd necesarul, nu permiten explicarea *varietăţii calitative* a factorilor răspunzători pentru desfăşurarea evenimentelor, diferitele nivele de necesitate, prezenţa factorului întîmplător. Sînt grăitoare din acest punct de vedere explicaţiile date de unii reprezentanţi ai materialismului francez din secolul al XVIII-lea evenimentelor sociale. Din dorinţa de a demonstra că totul este determinat cauzal şi cu o necesitate de fier, ei ajungeau să explice efecte esenţiale prin cauze secundare, ignorînd deosebirile de grad de esenţialitate şi de grad de necesitate. Pentru ei, tot ce era determinat cauzal, era şi absolut necesar. Ironizînd acest mod de a interpreta devenirea, F. Engels nota în *Dialectica naturii* că, dorind să ridice întîmplătorul la rangul necesarului, el ajungea, de fapt, să coboare necesarul la rangul unor simple întîmplări [1]. Dar realitatea nu se lăsa înghesuită în patul procustian al determinismului mecanicist. Prezenţa factorilor întîmplători, a varietăţii calitative a desfăşurării evenimentelor, nesuprapunerea dintre posibil şi real, pusă în evidenţă de legile statistice, de bogăţia fenomenelor complexe, mai ales biologice şi sociale, impun la mijlocul secolului al XIX-lea o nouă modalitate de prezentare a conexiunilor şi a devenirii.

Ca o ripostă la unilateralitatea determinismului absolutizant, au apărut interpretările indeterministe, care susţineau caracterul predominant, sau total haotic, întîmplător al realului. În legătură cu concepţiile indeterministe s-ar putea face două observaţii mai importante. Întrucît este foarte greu de construit o concepţie total indeterministă, de obicei interpretările indeterministe dintr-un domeniu se împletesc cu acceptarea existenţei determinismului în alte domenii. Această remarcă ne apropie şi de cea de-a doua observaţie : determinismul idealist (atît cel obiectiv, cît şi cel subiectiv) se

[1] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, Bucureşti, Editura politică, 1966, p. 187.

Scanned with OKEN Scanner

întîlnește cu interpretările indeterministe explicativ esențial : acela al afirmării dominației întîmplărilor și a dezordinii, a haosului în cadrul lumii materiale.

Depășirea determinismului laplacean s-a realizat din unghiul de vedere mai complex al *determinismului dialectic*, care sublinia unitatea necesarului cu întîmplătorul, unitatea ordinii și a dezordinii, întrepătrunderile, trecerile lor reciproce. La aceasta a contribuit din plin dezvoltarea gîndirii dialectice în știința și filozofia secolului al XIX-lea și cu deosebire cercetarea aspectelor statistice ale realității.

Darwin demonstrase în teoria sa a evoluției speciilor prețioasa idee hegeliană a manifestării necesarului prin întîmplător, a trecerilor reciproce a necesarului în întîmplător, a completării necesarului prin întîmplător. Cercetarea cu deosebire a fenomenelor sociale a permis întemeietorilor marxismului să dovedească întrepătrunderea necesarului și a întîmplătorului în viața socială și apoi, mai larg, în ansamblul realității. Pentru *determinismul marxist*, devenirea nu mai apărea ca o succesiune liniară, absolut necesară, a efectelor și a cauzelor și nici ca un haos de întîmplări, ci ca o întretesere complexă între diverse lanțuri cauzale, .întretesere în care se puteau evidenția diferite nivele de esențialitate, de necesitate, și prezența în proporții diferite a factorului întîmplător. Un moment însemnat l-a constituit teoretizarea tot mai amplă a probabilismului, cu semnificația sa obiectivă.

Asistăm în istoria filozofiei pînă în zilele noastre la o confruntare a *soluțiilor deterministe cu cele indeterministe*, confruntare care, subordonată luptei dintre materialism și idealism, metafizice, spre o imagine tot mai dialectică și mai îndepărtată de rigiditate. Și decantările la care a fost supusă meditația filozofică în raportarea sa la adevărurile stabilite de știință în progresul ei sinuos pledează pentru *sublinierea superiorității imaginii deterministe-dialectice*, izvorite pe temeliile gîndirii materialiste mar-

Determinismul marxist a evidențiat că determinarea fenomenelor nu e rigidă, absolut univocă, întrucît întotdeauna poate interveni neprevăzutul, datorită complexității și varietății calitative a interacțiunilor. Luarea în considerare a factorilor întîmplători și a elementelor de dezordine, precum și a diverselor nivele de necesitate, de esențialitate, conferă determinismului marxist su-

Scanned with OKEN Scanner

plete în interpretarea fenomenelor complexe ale realităţii, permiţîndu-i să explice mai profund rolul acestora în devenire.

Pentru a demonstra acest lucru vom parcurge două etape :

a) cercetarea relativ de sine stătătoare a categoriilor care participă la zidirea edificiului teoriei deterministe ca parte constitutivă a filozofiei marxiste contemporane ;

b) revenirea la explicarea *global deterministă*, cu aplicarea metodologică a acestei explicări asupra diverselor compartimente ale ştiinţelor contemporane acolo unde disputele cu indeterminismul idealist au fost mai aprinse : fizica microcosmului, problema evoluţiei biologice, interpretarea complexă a activităţii psihice a individului uman şi a societăţii în ansamblu etc.

Deşi întregul sistem categorial utilizat de gîndirea marxistă participă într-un fel sau altul la zidirea teoriei deterministe, putem sublinia cîteva categorii sau perechi de categorii al căror rol este cu evidenţă central pentru această teorie. Este vorba în acest sens de categoriile necesitate-întîmplare, posibilitate-realitate, condiţionare-funcţionalitate, cauzalitate, legitate, categorii acţionînd în toate domeniile existenţei, la care se adaugă, pentru înţelegerea domeniului biologicului, categoria de finalitate, iar pentru descifrarea specificului determinismului social, categoriile de scop şi de libertate.

În abordarea categorială sistematică a *teoriei determinismului* s-a pornit de obicei de la ideea de condiţionare, din care s-a desprins cea de cauzare, distingîndu-se aspectele necesare şi cele întîmplătoare, cele reale şi cele posibile ale condiţionării şi cauzării şi, în fine, aspectele *legice* ale existenţei în ansamblu. Există însă şi posibilitatea, care pare mai eficientă, din punctul de vedere al *expunerii sistemului*, de a porni de la corelarea abordării structurale în termenii ordinii şi dezordinii, cu abordarea *deterministă* în termenii *necesarului* şi *întîmplătorului*, *posibilului* şi *realului*, pentru ca de aici să se treacă la nivelul mai profund al explicării prin *condiţionare* şi *cauzare*. Prin intermediul notelor de necesitate, esenţialitate şi generalitate, categoria de lege ar putea realiza legătura dintre nivelul constatării stărilor determinate şi cel al explicării mecanismelor intime ale generării acestor stări. Am ales această din urmă cale.

În genere s-ar putea afirma că toate categoriile determinismului au fost teoretizate încă începînd din antichitate, dar sinteza acestor categorii într-o imagine globală a determinismului s-a realizat treptat, sinuos, prin demonstrarea tot mai clară a inconsistenţei extremelor : determinismul rigid sau indeterminismul total. În acest proces, atenţia s-a concentrat uneori asupra

Scanned with CamScanner

teoriei condiționării și a cauzalității, alteori asupra necesității, uneori ca s-a oprit mai accentuat asupra acțiunii umane, alteori a generalizat aceste considerații asupra întregului univers. Dar, oricum, plecîndu-și urechea la progresele științei, filozofia a progresat și ea, punînd problemele în context nou și dîndu-le soluții mai bogate, mai adînci și mai complexe.

2. Necesar și întîmplător

Gîndirea filozofică și științifică a surprins și a teoretizat încă din antichitate prezența necesarului și a întîmplătorului. Pe de o parte, s-a constatat și se constată în permanență în realitate prezența aspectelor, a relațiilor *necesare*, a aspectelor *obligatorii*, inevitabile, fără care un proces nu poate apărea sau nu se poate desfășura. Pe de altă parte, s-a constatat și se constată totodată prezența aspectelor *întîmplătoare*, a aspectelor care nu sînt obligatorii pentru existența și desfășurarea proceselor lumii materiale.

Necesarul este considerat deseori ca expresie a legăturilor profunde, esențiale, iar întîmplătorul ca expresie a legăturilor secundare, mai superficiale din fenomene și dintre fenomene, dintre procese, aspect a cărui absență nu împiedică desfășurarea esențială a procesului dat și a cărui prezență nu atinge esența acestui proces, ci doar îl accelerează sau îl încetinește, îl influențează în laturile sale secundare.

Aceasta îndreptățește nu numai apropierea necesității de esență, iar a întîmplării de laturile neesențiale, fenomenale ale realității, ci și aprecierea că necesitatea e mai bogată ca adîncime, iar întîmplarea ca extensiune, că necesarul este de cele mai multe ori legat de general și se caracterizează printr-o mai accentuată stabilitate, iar întîmplătorul de individual și de aceea se caracterizează prin mai mare instabilitate, una și aceeași necesitate putînd să ia diverse înfățișări întîmplătoare.

În istoria gîndirii omenești, multă vreme au dominat rezolvările unilaterale, cu puternice rezonanțe metafizice. Astfel, materialismul metafizic a absolutizat necesitatea directă și a considerat că întîmplarea este doar o expresie a incapacității omului de a descoperi necesarul obiectiv, deci că întîmplătorul nu are decît o existență subiectivă, fiind expresia propriei noastre ignoranțe.

Pentru Democrit, de pildă, cel dintîi filozof materialist al

Scanned with OKEN Scanner

antichității grecești care enunță principiul cauzalității, totul este necesar, căci este determinat cauzal. În mod similar, în esență, raționează în epoca modernă filozofi ca Spinoza sau ca materialiștii francezi din secolul al XVIII-lea. Acest mod de a gîndi se concentrează într-un determinism riguros, de fier, prin considerarea întregii varietăți calitative a legăturilor, a aspectelor existente în realitate, ca expresie a necesității și pe aceasta din urmă ca expresie a relației cauzale de tip mecanic.

În sens opus, curentele idealiste au negat, în genere, caracterul obiectiv al necesarului, afirmînd de cele mai multe ori existența caracterului întîmplător, haotic, dezordonat al lumii materiale și ordonarea ei de către factorii spirituali necesari, în ultimă instanță exteriori conștiinței umane (în cazul idealismului obiectiv) sau proprii conștiinței umane (în cazul pozițiilor subiectiviste). În curentele amintite predomină orientarea metafizică ca teoretizare a unei *rupturi radicale* între factorul necesar și cel întîmplător.

Neputința explicării saltului calitativ de întîmplător necesar (ca și cea a saltului de la aparență la esență, de la variabilitate la stabilitate) a generat în istoria filozofiei ruptura dintre necesar și întîmplător pe mai multe planuri : imposibilitatea de a demonstra trecerea a determinat ipostazierea *necesarului spiritual* etern, imobil, în opoziție cu realitatea materială mobilă, supusă întîmplătorului și haotică în cazul spiritualismului. Descoperirea esențelor, a necesarului imobil reprezenta în cazul platonismului o descifrare a perfecțiunii formelor eterne.

Problema se complică datorită dificultăților ivite în explicarea deosebirii dintre modul de a acționa al necesității în realitate și necesitatea caracteristică cunoașterii matematico-logice. Ea devine acută în secolul al XVIII-lea pentru o serie de filozofi preocupați de mecanismul intim al *cunoașterii necesarului și universalului*. Cele mai elocvente sînt pozițiile lui Hume și Kant. Nici ele nu pot depăși ruptura metafizică amintită mai sus : reliefînd diferența calitativă dintre necesitatea logică și necesitatea reală, Hume a dovedit clar limitele empirismului, rămas în zona îngustă a teoretizării faptelor de conștiință pentru înțelegerea demersului științific în descifrarea realului. Kant nu a depășit nici el ruptura amintită, întrucît a așezat necesarul în zona categoriilor apriori ale intelectului, rezervînd întîmplătorului lumea lucrului în sine. Demn de relevat este faptul că ambii gînditori constituie puncte de răscruce în teoria necesarului : Hume întrucît a relevat distincția dintre științele de observații și experiment și cele deductive în studiul necesarului, iar Kant pentru că a reliefat rolul

activ al subiectului cunoscător în structurarea cunoașterii realului

În opoziție cu materialismul metafizic care absolutizează necesitatea obiectivă, identificînd-o cu cauzalitatea, și în opoziție cu spiritualismul, care tinde s-o conteste, o serie de soluții încă din antichitate constată prezența obiectivă și a necesarului și a întîmplătorului. Prezența factorului întîmplător este semnalată de Aristotel. Epicur o reia în ideea sa a abaterii spontane a atomilor de la linia dreaptă, idee mult apreciată de către Marx pentru mlădierea dialectică a determinismului rigid democritian. Progresele cunoașterii în secolul al XIX-lea obligă la reluarea pe alt plan a acestui mod de a înțelege relația dintre necesar și întîmplător, și anume la o optică în care crește ponderea interpretării dialectice a relației dintre necesar și întîmplător atît în interpretarea idealistă, cît mai ales în cea materialistă.

Semnificativă din acest punct de vedere este poziția hegeliană. Hegel a analizat cu multă finețe întrepătrunderea aspectelor necesare și a celor întîmplătoare, reliefînd că necesarul există numai prin întîmplător, iar acesta din urmă este el însuși *necesar*, ca manifestare a *necesarului* și *nenecesar*, sub aspectul modalităților concrete în care se realizează necesarul. După cum remarcă Engels în *Dialectica naturii*, Hegel apare cu teza nemaiauzită pînă atunci, și anume că „întîmplătorul are un temei fiindcă e întîmplător, și tot așa că nu are temei fiindcă este întîmplător ; că întîmplătorul e necesar, că necesitatea se determină pe sine ca întîmplare și că, pe de altă parte, această întîmplare este mai curînd necesitatea absolută" [2]. Tezele hegeliene, care păreau un joc paradoxal de cuvinte, și-au dezvăluit profunda raționalitate în interpretarea complexă a fenomenelor fizice, biologice și sociale încă în miezul veacului al XIX-lea. Ele și-au adîncit semnificațiile în abordarea marxistă.

Dialectica materialistă-marxistă a insistat asupra unității dintre necesar și întîmplător, precum și asupra trecerii unuia în celălalt. Notele caracteristice ale necesității sînt *obligativitatea*, *inevitabilitatea* apariției, desfășurării unui proces sau a schimbării sale calitative. Un fenomen, un proces necesar (la modul absolut) nu poate fi altfel decît așa cum este. Dimpotrivă, „*întîmplătorul* este

este întemeiată nu în el însuși, ci în altul") [3]. Această caracterizare hegeliană e preluată și dezvoltată de către Engels.

---

[2] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a III-a, București, 1966, p. 196.

Prin definiţie, cele două aspecte ale realităţii se opun. Şi, totuşi, ele se presupun dialectic.

În primul rînd nici un aspect nu există în formă pură. Realitatea nu ne oferă nici imaginea unei necesităţi obsolute, nici a unor întîmplări absolute, pure, ci întrepătrunderea în ... proporţii — la fiecare nivel de organizare a lumii — a aspectelor necesare şi a celor întîmplătoare. Pe acest temei se reliefează structurile ontice în care predomină necesarul şi cele în care predomină întîmplătorul.

Avînd în vedere această întrepătrundere a necesarului cu întîmplătorul, marxismul le defineşte în corelaţie, subliniind că *întîmplarea este modul de manifestare şi de completare a necesităţii.* Faptul că în toate domeniile realităţii necesitatea îşi face drum prin fenomene întîmplătoare se explică prin aceea că procesele, evenimentele individuale au şi o serie de particularităţi, provocate de acţiunea împrejurărilor secundare.

Datorită acestor împrejurări, întîmplarea nu numai că exprimă necesarul, ci îi şi *influenţează dezvoltarea,* aducînd în procesele analizate aspecte noi care le îmbogăţesc, dîndu-le o anumită fizionomie individuală. Acest lucru devine mai evident în trecerea spre sisteme tot mai complexe, îndeosebi în societatea umană. Marx sublinia că, fără aspectele sale întîmplătoare, istoria umană ar avea un caracter mistic.

Dialectica necesarului şi întîmplătorului se evidenţiază şi în faptul că *distincţia dintre necesar şi întîmplător este relativă,* întrucît unul şi acelaşi aspect al realităţii — în funcţie de sistemul de referinţă — este şi necesar, şi întîmplător, necesar într-un sistem, întîmplător în altul.

Dacă în coexistenţa evenimentelor este mai uşor de reliefat *caracterul relativ al distincţiei dintre necesar şi întîmplător,* în devenire, deci în succesiunea lor, este mai dificil de urmărit transformarea necesarului în întîmplător şi invers, deşi din punct de vedere teoretic este imposibil de negat această transformabilitate răspunzătoare în ultimă analiză de nelinearitatea devenirii. Dar sublinierea aspectului relativ nu anulează existenţa oricărui element absolut al acestei opoziţii. Dimpotrivă, din momentul *stabilirii sistemului de referinţă,* distincţia dintre necesar şi întîmplător îşi păstrează întreaga sa semnificaţie.

Printre problemele relaţiei dintre necesar şi întîmplător mult discutate în ultimul veac, se poate distinge *problema existenţei* şi *a apariţiei întîmplătorului.* În explicarea clasică, tradiţională se susţinea că întîmplarea, ca manifestare şi completare a necesităţii, apare la *încrucişarea şirurilor de evenimente,* atunci cînd această

intersecție nu rezultă din esența proceselor respective. De obicei acest caz este utilizat pentru a explica apariția și existența fenomenelor singulare, de tipul celor cu probabilitate evasinulă. Exemplele de calamități naturale abătute asupra recoltelor în dezvoltare, morțile provocate de accidente constituie ilustrări ale acestui gen de realizare a întîmplătorului, în care fiecare șir de evenimente își are esențialitatea sa, dar intersecția nu izvorăște din esențialitatea ambelor șiruri de evenimente. Alteori apariția întîmplătorului este legată de ideea *intersecției unor serii cauzale independente*. Mergînd în prelungirea tezei hegeliene că întîmplarea are un temei extern, A. A. Cournot socotea că un eveniment este întîmplător fiindcă se produce prin intersecția unor factori care aparțin unor serii cauzale independente unele de altele. Ideea este îmbrățișată de o serie de gînditori contemporani, printre care și Jean Piaget.

Această precizare nu sapă o prăpastie între necesar și întîmplător, întrucît orice eveniment întîmplător are o determinare necesară, în sensul că el *se produce* într-un anumit fel, ca rezultat al acelei intersecții de lanțuri și nu al *altuia*. Dar dacă intersecția nu are loc, întîmplătorul respectiv nu apare. Pe de altă parte, o intersecție întîmplătoare de serii cauzale poate deveni în desfășurarea ulterioară a evenimentelor începutul unei serii cauzale necesare. Un exemplu tipic îl constituie modificările biologice individuale, devenite treptat *definitorii* pentru specie. Cu atît mai evident este acest lucru, atunci cînd ne referim la încrucișarea unei multitudini de lanțuri de evenimente.

În contextul general al devenirii predomină la unele nivele acțiunea factorilor întîmplători, în unele structuri este mai mare dezordinea decît ordinea, la altele nivele este mai puternic resimțită acțiunea factorilor necesari, este mai pregnantă ordinea. Răspîndirea tot mai largă a metodelor statistice pledează pentru concluzia că, adîncindu-se în realitate, cunoașterea umană se izbește tot mai mult de acțiunea diversă a factorilor întîmplători, dar totodată face eforturi de a descoperi elementele necesare de ordine și stabilitate (chiar în variabilitate) prezente în multitudinea întîmplărilor. Dealtfel, ponderea mai mare a manifestării statistice a necesarului constituie un argument în plus pentru demonstrarea complexității factorilor întîmplători și pentru modalitatea complexă de îmbinare a necesarului cu întîmplătorul în toate domeniile existenței.

Dificultățile cunoașterii de a corela aspectele întîmplătoare cu cele necesare, de a descifra necesarul în spatele întîmplătorului, au stat în fond la temelia afirmării unei rupturi totale între necesar și întîmplător, precum și la teoretizarea necesității ca expresie

Scanned with OKEN Scanner

exclusivă a conștiinței umane (aprioriste la Kant, convenționaliste ulterior).

Dacă se pornește de la afirmarea ruptului absolute între necesar și întîmplător, rezultă că știința rămîne fără obiect în sfera întîmplătorului. Or, știința a reușit să descopere legile care guvernează împletirea necesarului cu întîmplătorul în natură și societate, fără să capituleze în fața deselor aparențe de absolută contingență. Totodată cunoașterea științifică ia în considerare și factorul întîmplător, înarmînd pe om cu mijloace care indică prezența acestui factor și oferindu-i instrumente teoretice și practice chiar pentru „strunirea" lui parțială.

Un alt aspect al problemei îl constituie distincția dintre necesitatea reală și necesitatea structurilor logice-matematice. Această distincție, prezentă, cum am văzut, în interpretarea Hume, a fost amplu teoretizată ulterior de curentele pozitiviste de gîndire, unele dintre ele ajungînd să nu recunoască decît necesitatea logică.

Discuțiile contemporane tind să reliefeze specificul calitativ al celor două tipuri de necesități și corelarea lor. În esență, este vorba de faptul că în realitate necesitatea este întotdeauna împletită cu aspecte întîmplătoare, de aceea nu poate năzui spre manifestări pure, desăvîrșite. De aici și conștiința faptului că necesitatea este permanent tulburată de intervenția factorilor întîmplători. gîndire este posibilă realizarea unei idealizări a necesarului, făcîndu-se abstracție de intervenția întîmplătorului. Structurile logice-matematice se disting printr-un grad înalt de abstractizare și de idealizare, care permite abordarea imanentă a necesității, dezbrăcată de influențele întîmplătoare și bucurîndu-se de atributele certitudinii.

Privită nu numai în coexistența fenomenelor, ci și în succesiunea lor, corelația dintre necesar și întîmplător duce la analiza determinării lucrurilor în devenirea lor pe fondul trecerii de la posibil la real, deci cercetînd perechea de categorii posibilitate-realitate.

3. Posibil și real

Categoria de realitate, așa cum am văzut în lecțiile introductive, este sinonimă cu materia în toate atributele și relațiile sale, sinonimă cu materia în mișcare, cu ceea ce există.

Raportată la posibilitate, realitatea cuprinde fenomenele, pro-

Scanned with OKEN Scanner

cesele care au avut sau au loc, care s-au înfăptuit și se înfăptuiesc, în timp ce posibilitatea se referă la ceea ce poate fi, la ceea ce *nu s-a înfăptuit încă*, dar a cărei înfăptuire nu contravine legilor existenței în general.

Corelîndu-le, am putea afirma că realul este posibilitate *înfăptuită*, iar posibilitatea una dintre modalitățile virtuale ale realității viitoare.

Problema raportului dintre posibil și real a fost abordată cu deosebire în filozofia premarxistă de către Aristotel în antichitate și de către Hegel în filozofia modernă.

Aristotel analizează corelația dintre posibil și real în strînsă legătură cu teoria sa despre materie. El consideră materia, substanța doar ca o posibilitate, care devine realitate în urma acțiunii „formei" asupra ei. Ideea dialectică prețioasă a trecerii posibilului în real la Aristotel este înăbușită de modalitatea idealistă în ultimă analiză de a concepe această trecere. Materia ca substrat inert, pasiv al existenței devine realitate numai prin acțiunea formativă a unor principii extramateriale.

Pe același fond idealist-obiectiv tratează și Hegel, însă cu supericară fineță dialectică, raportul dintre posibil și real, introducînd în același timp distincția dintre imposibil, posibil abstract și concret, ideea trecerii posibilului în real și invers, din unghiul de vedere al necesarului și întîmplătorului.

Concepția materialist-dialectică precizează că atît posibilitatea, cît și realitatea sînt momente ale devenirii universale, momente ale trecerii de la ceva ce este la ceva ce încă nu e, dar poate fi. Trecerea de la particule elementare la atomi, trecerea unei specii în alta, apariția unei orînduiri sociale din alta sînt ilustrări ale mecanismului devenirii privite ca unitate între posibil și real.

În curgerea eternă a timpului, orice proces sau fenomen finit, înainte de a aparține realului, a trecut în mod obligatoriu prin faza de posibilitate, dar și invers, posibilitățile izvorăsc dintr-o anumită realitate. În felul acesta, devenirea apare ca unitate a posibilului cu realul.

Dacă la prima constatare se relevă că devenirea este unitate a posibilului cu realul, că orice proces real a trecut întîi prin faza de posibil și orice posibilitate are întemeiere în real, se impune cu necesitate, ca un al doilea pas în analiza corelației dintre real și posibil, *cercetarea distincției dintre ele și a modalităților trecerii de la posibil la real.*

Astfel se poate vorbi despre diferite grade de apropiere a posibilului de real, extremele constituindu-le, pe scara de ierarhizare,

Scanned with OKEN Scanner

pe de o parte, imposibilul şi, pe de altă parte, realul. Imposibilul cuprinde tot ceea ce contravine legilor realităţii, cum ar fi existenţa unor procese acauzale, a unor procese fizice care nu se supun principiului de conservare a mişcării etc.

Prin posibil înţelegem în acest caz tot ceea ce nu contravine legilor existenţei în general. Încă Hegel releva în cadrul posibilităţilor distincţia dintre *posibilităţile abstracte şi cele reale*, considerînd că cele dintîi sînt mai îndepărtate de realizare decît cele din urmă, întrucît pentru înfăptuirea lor nu s-au maturizat condiţiile, pe cînd cele din urmă se află în pragul realizării, tocmai datorită împrejurărilor maturizate.

Examinarea devenirii complexe din colţul de univers accesibil cercetării noastre ne permite să evidenţiem foarte interesanta transformare a posibilităţilor în realităţi şi invers. Marele vis al omenirii de a realiza zboruri în cosmos a devenit o posibilitate în momentul în care au fost descoperite legile de rotaţie a sateliţilor în jurul planetei noastre şi s-a calculat teoretic forţa de respingere necesară pentru desprinderea unui obiect din sfera de atracţie a Pămîntului. Dar multă vreme această posibilitate principială a rămas abstractă, întrucît constructorii de aparate de zbor nu aveau la dispoziţie carburantul care să permită dezvoltarea vitezei cosmice necesare unei asemenea desprinderi. Descoperirea energiei nucleare şi utilizarea proceselor nucleare pentru dezvoltarea unor asemenea viteze a transformat posibilitatea abstractă de care vorbeam într-o posibilitate concretă şi, în cele din urmă, în realitate.

Întrucît sistemele materiale sînt complexe, contradictorii, alcătuite dintr-un ansamblu de elemente ce se presupun şi se exclud reciproc (în măsura în care şi elementele îşi pun pecetea asupra întregului), fiecare element contrar al unei realităţi date poartă în sine posibilităţi corespunzătoare; din care se realizează mai ales acelea pentru care s-au maturizat condiţiile. În timp ce una dintre posibilităţi se apropie de realizare, cealaltă poate deveni tot mai abstractă, apropiindu-se de imposibil. În realitatea complexă dată, posibilităţile nu se exclud total, ci coexistă în luptă. Astfel, capitalismul dispune astăzi încă de posibilităţi de a înfăptui progrese în domeniul ştiinţei şi tehnicii, pe fondul unor realităţi care demonstrează declinul său ca orînduire socială în esenţă perimată, orînduire în care capacităţi importante de producţie rămîn nefolosite, în care se accentuează continuu fenomenele de instabilitate economică, se ascut antagonismele de clasă, ceea ce contribuie tot mai mult la întărirea *posibilităţii esenţiale* pentru epoca noastră, aceea a trecerii la socialism.

Constatăm, pe de o parte, calea trecerii posibilului în real şi,

Scanned with OKEN Scanner

pe de alta, calea inversă de trecere de la realitate spre posibilitate şi în cele din urmă spre imposibilitate.

Trecerea reciprocă a posibilului în real trebuie să fie *analizată* — pentru cunoaşterea mai adecvată a realităţii — în lumina *corelaţiei dintre necesar şi întîmplător*. Pe de o parte, orice lucru, proces, fenomen finit înainte de a aparţine realităţii, a aparţinut sferei posibilului. Această remarcă este deopotrivă valabilă atît pentru aspectele necesare, cît şi pentru cele întîmplătoare ale realităţii.

Întrucît fenomenele necesare sînt obligatorii, rezultă că, în cazul lor, realul şi posibilul coincid. Lucrurile se prezintă cu totul altfel în cazul fenomenelor întîmplătoare. Acestea, prin definiţie sînt fenomene care pot să apară sau să lipsească, fără ca prin aceasta procesul să sufere în esenţialitatea sa. Rezultă că, în cazul fenomenelor întîmplătoare, *realul nu se suprapune peste posibil*, deci că din diferite posibilităţi proprii unei realităţi date se înfăptuieşte una. Dacă se înfăptuieşte una dintre posibilităţile existente, toate celelalte se transformă pentru fenomenul cercetat în imposibilităţi. De pildă, dacă electronul s-a localizat într-un punct din spaţiul dat, toate celelalte posibilităţi de localizare, fixate prin modulul funcţiei de undă, s-au transformat în imposibilităţi.

Existenţa prezentîndu-se ca unitate între necesar şi întîmplător, rezultă că în nici un caz concret realul nu se suprapune peste posibil, că în fiecare proces concret posibilul este mai bogat decît realul. Este un argument în plus în sprijinul inepuizabilităţii calitative a materiei din univers. Dacă prin teza identităţii concrete recunoaştem inexistenţa repetabilităţii absolute şi a reversibilităţii absolute, rezultă cu necesitate şi putinţa dispariţiei unor aspecte ale existenţei în faza de posibilitate, deci fără a fi atins stadiul realităţii. De aici infinitul posibil pare mai cuprinzător decît infinitul real. În cazul timpului, această concluzie se impune, întrucît infinitatea timpului are ca una din dimensiuni absenţa unui capăt al său : deci fiinţarea permanentă şi ca posibilitate. Infinitatea spaţială este actuală, dar, privită în legătură cu timpul, infinitatea structurilor spaţiale apare şi ea în domeniul posibilului mai cuprinzătoare şi mai bogată decît în domeniul realului.

Dacă realul nu se suprapune peste posibil, se impune o cercetare a *măsurii trecerii, transformării posibilului în real*. Pentru a o fixa, a apărut în ştiinţă şi filozofie categoria de *probabilitate*. Categoria de probabilitate este expresia cantitativă a gradului de apropiere a posibilului de real ; şi, întrucît se realizează în primul

cesitate sau a căror necesitate este mai esențială pentru procesul dat, rezultă că probabilitatea indică și gradul de necesitate al unei anumite treceri de la posibil la real.

Probabilitatea unui fenomen este redată cantitativ de un diapazon de valori, cuprinse între 0 (reprezentînd imposibilul) și 1 (reprezentînd obligatoriul, necesarul absolut). De menționat este în primul rînd faptul că probabilitatea 0 nu este identică cu imposibilul, după cum probabilitatea 1 nu înseamnă absolut necesarul sau absolut realul. La extremele diapazonului, probabilitatea păstrează caracteristicile sale oscilante, de abatere, în sensul că probabilitatea 0 înseamnă *aproape imposibil*, referindu-se la fenomene care s-ar putea petrece, chiar dacă extrem de rar, în timp ce probabilitatea 1 înseamnă aproape obligatoriu, dar admițînd de asemeni abateri, deci cazuri de nerealizare.

Categoria de probabilitate și calculul probabilităților joacă un rol foarte mare în știința și filozofia contemporană, reliefînd din punct de vedere general filozofic în primul rînd unitatea organică dintre necesar și întîmplător, faptul că necesarul se realizează ca tendință printr-un șir de cazuri întîmplătoare. Noțiunea matematică de probabilitate oferă o apreciere cantitativă a posibilității apariției unui fenomen în procesele statistice, deci măsura trecerii de la posibil la real.

Conceptul de probabilitate a fost interpretat, mai ales în primele etape ale dezvoltării teoriei probabilității, în sens subiectivist, ca atitudinea de așteptare a subiectului cunoscător de a obține un rezultat sau altul. Treptat, în matematică și filozofie s-a impus interpretarea predominant obiectivă a probabilității, ea avînd drept bază obiectivă anumite însușiri importante ale obiectelor și fenomenelor cu caracter statistic. Astfel, probabilitatea ca una din fețele zarului să apară este aproape de 1/6 în cazul ideal al *simetriei* tuturor fețelor și dacă numărul aruncărilor cu zarul e suficient de mare. În mod similar, în fizică, aplicarea diferitelor scheme statistice de distribuție se dovedește a fi dependentă de însușirile concrete ale particulelor (statistica Boltzmann pentru moleculele de gaz, Bose-Einstein pentru fotoni, cea a lui Fermi-Dirac pentru electroni). Astfel probabilitatea fixează într-un anumit sens ordonarea, „organizarea", „structura" fenomenelor întîmplătoare de masă și totodată măsura în care un fenomen întîmplător se apropie de necesitate.

În procesele statistice, numărul relativ de elemente ale ansamblului, aflate într-o anumită situație; exprimă totodată probabilitatea fiecărui element de a se găsi în acea situație. De pildă, fizica statistică ne oferă cunoașterea distribuției posibilităților în-

Scanned with OKEN Scanner

timplătoare ale fiecărui obiect prin intermediul cunoaşterii legilor statistice de mişcare a unui ansamblu mare de obiecte analoage. Prin realizarea comportării ansamblului ajungem să cunoaştem şi posibilităţile comportamentului viitor al fiecărui element în parte. Cunoaşterea se referă deopotrivă la realizarea pe ansamblu şi la posibilităţile viitoare de comportare ale ansamblului şi ale elementelor individuale. *Calculul probabilităţilor* pătrunde din ce în ce mai mult în toate domeniile ştiinţei contemporane (biologie, psihologie, sociologie), permiţînd cunoaşterea aspectelor necesare prezente într-o multitudine de întîmplări.

Trecerea de la posibil la real are loc în natură în mod spontan, în timp ce *în cadrul societăţii* înfăptuirea posibilităţilor este dependentă de activitatea mai mult sau mai puţin conştientă a oamenilor.

În viaţa socială, un rol deosebit este chemat să joace factorul subiectiv în lupta sa pentru realizarea posibilităţilor obiective. Cînd oameni izolaţi, grupe şi clase îşi propun scopuri care contrazic legile obiective ale dezvoltării sociale, înfrîngerea lor devine mai curînd sau mai tîrziu inevitabilă, chiar dacă uneori acţiunea forţelor retrograde poate întîrzia realizarea sarcinilor maturizate istoriceşte. Cînd, în schimb, conştiinţa grupelor, a claselor progresiste ale societăţii reflectă, în esenţă, corect posibilităţile ce decurg din mersul obiectiv al dezvoltării sociale, activitatea lor practică devine forţă hotărîtoare în transformarea posibilităţilor în realitate. Dar, şi într-un caz, şi în celălalt, obiectivul îşi taie drum prin *subiectiv*, procesul integrîndu-se ca verigă în înlănţuirea determinărilor umane complexe.

Foarte interesante sînt aspectele *corelaţiei dintre posibil şi real în domeniul cunoaşterii, ca temelie a acţiunii umane.*

În primul rînd, poate fi subliniată distincţia planurilor din unghiul de vedere al probabilităţii : probabilitatea obiectivă şi probabilitatea cunoştinţelor umane nu se suprapun, întrucît putem ajunge să cunoaştem cu certitudine caracterul probabil al unor fenomene reale, după cum putem să ne mişcăm în zona cunoştinţelor probabile multă vreme pînă la descoperirea unor aspecte dinamice ale realităţii. Mai însemnată însă sub aspectul cunoaşterii şi acţiunii umane este precizarea progresului realizat de omenire prin proiectarea sa tot mai clară în *zona posibilului.* Raportarea la viitor, formularea unor predicţii amplificatoare constituie o dovadă elocventă a forţei crescînde a omului în cucerirea realităţii naturale şi în construirea celei artificiale.

Distincţiile existente între diferite tipuri de posibilităţi, dar mai cu seamă între posibil şi real, au importante consecinţe me-

Scanned with OKEN Scanner

todologice atît în investigaţie, cît şi în acţiunea transformatoare a realităţii. Deşi hotarul dintre posibil şi real, dintre diferite tipuri de posibilităţi e mobil, e relativ, el există şi trebuie luat în considerare. Aventurismul în politică şi-a avut totdeauna izvorul fie în identificarea posibilităţilor abstracte (nematurizate încă) cu cele concrete, fie în confundarea realului cu posibilul.

Condiţionarea fenomenelor

În conexiunea universală şi în devenirea lumii materiale se stabilesc între fenomene şi obiecte, aşa cum am văzut, o multitudine de relaţii de diverse tipuri, care îndeplinesc roluri deose-

canismelor determinării s-au desprins ca cele mai generale relaţii *relaţiile de condiţionare.*

În mod frecvent, prin condiţie se înţelege împrejurarea sau ansamblul de împrejurări care influenţează apariţia, conservarea sau schimbarea unui fenomen, iar prin *relaţie condiţională* relaţia de dependenţă, de influenţare a unui fenomen de către alte fenomene. Ideea de influenţare este prezentă în istoria filozofiei şi a ştiinţei ca o idee predominant dialectică, opusă, în fond, tezelor *de absolută izolare, de absolută independenţă,* promovate de gîndirea metafizică.

În spiritul gîndirii dialectice se impune diferenţierea calitativă a influenţelor în funcţie de esenţialitatea lor, în opoziţie cu tendinţele uniformizatoare, nivelatoare, reducţioniste ale mentalităţii metafizice, la care unilateralitatea se manifestă în această privinţă tocmai ca incapacitate de diferenţiere. În spiritul diferenţelor dialectice după gradul influenţei exercitate de condiţii, ele ar putea fi clasificate în : condiţii întîmplătoare, necesare, necesare şi suficiente. Condiţiile întîmplătoare pentru apariţia sau desfăşurarea unui fenomen sînt împrejurările fără care fenomenul ar putea avea loc, dar în prezenţa cărora el suferă anumite modificări care accelerează sau încetinesc procesul în esenţă. Condiţiile necesare sînt condiţiile fără realizarea cărora fenomenul nu poate avea loc. Prezenţa lor garantează doar posibilitatea apariţiei fenomenului ; în schimb, absenţa acestor condiţii face imposibilă apariţia fenomenului respectiv. În sfîrşit, condiţiile necesare şi suficiente constituie ansamblul împrejurărilor fără de care un proces nu se poate desfăşura, prezenţa lor aducînd după sine obli-

Scanned with OKEN Scanner

galitatea desfăşurării procesului, iar absenţa lor imposibilitatea acestei desfăşurări.

Din ansamblul împrejurărilor care contribuie prin prezenţa lor la apariţia, conservarea sau schimbarea calitativă a unui fenomen în mod firesc, în analiză se poate desprinde *relaţia cauzală*, relaţia de generare, de producere fie a conservării calitative, fie a unei schimbări.

5. Cauzalitatea

Relaţia cauzală este un proces de *generare*, cu o anumită durată, în care are loc de obicei schimbarea unei stări (cazul particular al conservării unei stări calitative întemeindu-se, în fond, pe un proces de schimbări interioare mai profunde).

În relaţia cauzală, fenomenul sau ansamblul de fenomene care produce schimbarea poartă numele de *cauză*, iar rezultatul procesului de generare poartă numele de *efect*.

Distincţia dintre condiţii şi cauze, evidenţierea fundamental al cauzei s-a conturat încă din antichitate pe fondul încercărilor materialiste de a depăşi viziunea spiritualistă. Aşa, de pildă, în opoziţie cu gîndirea spiritualistă, care accepta condiţionarea materială ca fond de acţiune pentru cauzele spirituale (de pildă la Platon), determinismul materialist al antichităţii reliefa caracterul obiectiv atît al condiţiilor, cît şi al cauzelor (Anaxagora, Democrit). La Aristotel apare tendinţa de a sintetiza în teoria cauzalităţii interpretarea materialistă a cauzării cu cea idealistă, generalizînd la întreaga existenţă distincţia dintre cauzele materiale şi cele ideale, prezente în complexitatea acţiunii umane.

Dealtfel, trebuie menţionat faptul că concepţiile spiritualiste asupra cauzării se caracterizează prin procedeul de a extrapola asupra universului modelul acţiunii umane, în care scopul intră ca element al cauzei şi precedă acţiunea direct transformatoare. Împotriva tendinţelor spiritualiste s-au întărit argumentele liniei materialiste de a explica lumea prin ea însăşi, teoretizînd cauzalitatea de sine (în variantă spinozistă) şi autodinamismul existenţei în variantele ulterioare (Toland şi materialiştii francezi). Dar nevoia de a respinge determinismul spiritualist a împins materialismul deseori spre soluţii metafizice, care au culminat în identificarea cauzalităţii

cu necesitatea și în excomunicarea întîmplării din realitate. Pentru a explica totul cît mai rațional și pentru a elimina intervenția divinității, se ajunge la afirmația caracterului universal al cauzalității, precum și la afirmarea absolutei necesități a relației cauzale.

realitatea complexă impunea nuanțe de interpretare a apărut treptat nevoia distincției dintre cauzalitate și necesitate, nevoia de a teoretiza prezența factorului întîmplător și a varietății relațiilor cauzale. distincția dintre zele externe și cele interne, iar în cele din urmă prezența cauzelor ideale. Ca o preocupare de sine stătătoare se ivește pe acest fond nevoia de a teoretiza posibilitatea cunoașterii cauzalității și a căilor pe care se realizează ea. Or, punerea în acești termeni a impus cercetarea temeiurilor formării conceptului de cauzalitate.

Disputele în filozofia modernă s-au caracterizat, pe de o parte, prin opoziția dintre teoria substanțialistă a cauzalității și cea dinamistă, care introducea ideea nouă a cauzei-forță, a cauzei-proces alături sau în locul celei de cauză-substanță, iar pe de altă parte prin efortul de a argumenta posibilitatea cunoașterii cauzale. Progresul realizat în domeniul explicării prin forțe mecanice, prin acțiuni mecanice justifică în anumite limite și entuziasmul pentru aceste demersuri teoretice, deși, în ultimă analiză, explicația era inferioară interpretării esențial materialiste.

În focul acestor dispute s-au dezvoltat și aspectele gnoseologice-logice în interpretarea relației cauzale, aspecte în cadrul cărora se conturează o direcție subiectivistă, care concepe cauzalitatea ca fiind proprie conștiinței umane și nu realității obiective. Această direcție de interpretare, încă larg răspîndită în filozofia burgheză contemporană, își are rădăcinile în filozofia lui David Hume și Immanuel Kant.

Cum se explică această orientare subiectivistă în fond ? Începeau să se maturizeze condițiile pentru depășirea materialismului naiv, pentru afirmarea rolului activ-constructiv al cunoașterii. dar în forme neclare, neeliberate de tiparele climatului metafizic de gîndire. Șocul antidogmatic aparține lui David Hume, care continuă procesul de disoluție a conceptelor filozofice, început în sens spiritualist de Berkeley prin punerea sub semnul întrebării a conceptului de cauzalitate. Argumentul principal era acela că conceptul de cauzalitate nu poate fi nici dedus pe cale logică (căci efectul e diferit calitativ de cauza sa), dar nici descoperit în experiența umană, înțeleasă — în manieră empirist senzualistă — ca informație riguros senzorială. Senzațiile noastre, experiența,

Scanned with OKEN Scanner

ne spune Hume, nu ne permit să descoperim cauzalitatea intuitiv în natură, fiindcă noi constatăm în realitate doar raporturi de coexistență și succesiune ce se repetă. În urma numeroaselor repetări a unor astfel de raporturi, mintea omenească face un *transcensus*, o trecere nejustificată, postulînd în spatele *simplei succesiuni* raporturile de la cauză la efect și declarînd aceste raporturi ca fiind necesare. Dar acest lucru, continuă Hume, nu poate fi dovedit prin experiență. Obișnuința este cea care ne face să ne ridicăm de la un raport de simplă succesiune la un raport de cauzalitate. Pentru Hume, la temelia conceptului de generare se află fenomenul psihologic al *asociației*. În acest caz însă apare o fisură în raționament. Hume ajunge să acorde cauzării în cîmpul analizei psihologice un sens, pe care în general îl condamnă. Obișnuința (ca principiu psihologic) explică atitudinea de așteptare a subiectului uman fără s-o justifice. Dar în acest caz principiul *obișnuinței* acționează *cauzal* în domeniul psihicului uman.

Dincolo de aceste inconsecvențe, din teoria lui Hume asupra cauzalității rămîne, pentru dezvoltarea ulterioară a filozofiei și a științei, o problemă centrală de discutat: aceea a nesuprapunerii totale dintre nota de succesiune repetată în mod regulat și cea de generare, pe de o parte, și dintre nota de necesitate și cea de generare, pe de alta. De la Hume încoace nu se mai poate ocoli întrebarea: în ce sens nu este relația cauzală necesară? Este una din modalitățile prin care pătrunde în filozofia modernă marea problemă a întîmplătorului și încercarea de a o raporta la cauza-

Răspunsul implicat în soluția humeistă era clar, deși insuficient: cu mijloacele experienței senzoriale nu se poate demonstra caracterul *necesar* al cauzării. De aceea examinarea relației cauzale a obligat ulterior la disocierea cauzării de necesitate și de succesiunea regulată, pe de o parte, întrucît nu se putea contesta caracterul cauzal al fenomenelor singulare, și, pe de alta, întrucît nu se putea contesta existența unor succesiuni regulate de fenomene, care nu erau legate între ele cauzal.

Pornind într-un fel și de la Hume, dar mai ales împotriva poziților sale sceptice, Kant va urmări să demonstreze *caracterul universal, necesar al cauzalității* prin teoria sa aprioristă a intelectului uman. Dar nici el nu a putut rămîne consecvent cu poziția *subiectivistă* în teoria cauzalității. În cazul lui Kant, fisurile în problema cauzării sînt și mai evidente sub acest aspect: postulînd lucrul în sine, el trebuie să accepte în primul rînd ideea acțiunii cauzale a lucrului în sine asupra conștiinței pentru a pro-

Scanned with OKEN Scanner

ale conștiinței umane. Dincolo de această lisură se pune la Kant și problema ruptuiii radicale a domeniilor în care acționează principiul cauzalității și cel de unde acest principiu își încetează acțiunea și de unde acționează principiul finalismului. Mai mult decît atît, într-una din antinomiile sale, Kant formulează chiar opoziția dintre determinismul riguros și libertate.

Concepția kantiană asupra cauzalității și, mai general, asupra determinismului amprentele metafizice timpului: *ruptura* dintre explicarea materiei nevii și a celei vii, inclusiv conduita umană, tendința de a reduce explicarea cauzală la principiile mecanicii. Pe de altă parte, în teoria gnoseologică a cauzalității se reflectă pasul înainte făcut de Kant, socotit de el însuși ca avînd valoarea unei răsturnări copernicane, acela de a pune accentul pe rolul activ al subiectului în cunoaștere, de a releva distincția dintre obiectul cunoscut și obiectul existenței, de a releva aportul subiectului la ordonarea realității cu propriile tipare.

Mai ales sub influența lui Hume se clădește în secolul al XIX-lea toată teoria pozitivistă, care respinge ideea de cauzalitate ca pe o pseudoproblemă tocmai datorită imposibilității de a o dovedi pe calea observației și a experimentului. În locul abordării cauzale a evenimentelor iau mare avînt cercetările predominant-condiționale, cu deosebire în forma matematică funcțională. În afirmația lui Ernst Mach că în natură nu există relații cauzale și că aceste relații provin din năzuințe subiective sau în cea a neopozitiviștilor că relația cauzală ar fi o categorie logică fără un corespondent ontic, se confundă în cele din urmă două planuri: planul generărilor reale cu planul posibilităților cunoașterii umane de a demonstra existența sau nonexistența unor generări obiective.

Privind lucrurile din acest unghi de vedere, acceptarea *realității* condiționării fenomenelor (în spirit humeist, ca regularități de coexistență și de succesiune) în haină funcțională dovedește capacitatea de pătrundere pînă la un anumit nivel explicativ, și anume cel pe care îl permite orientarea în fond *empiristă* a pozitivismului, orientare ale cărei limite le dovedește din plin Hume în analizele sale.

Răspunsul, întîlnit la neopozitiviști, în acest caz poate fi socotit de aceea și ca un progres în cercetarea mecanismelor prin care cunoașterea ajunge să descopere cauzarea: nevoia limpede a depășirii empirismului în gnoseologie spre soluții mai profunde, *raționalist-dialectice*, care să înglobeze concluziile empirismului,

Scanned with OKEN Scanner

Din argumentarea lui David Hume, B. Russell a reținut cu deosebire ca valabil pentru gîndirea contemporană *caracterul probabil* al succesiunii constante a relațiilor cauzale, studiate de științele predominant inductive. Raționamentul lui B. Russell este îndreptat cu tăișul critic împotriva legilor cauzale susținute de determinismul mecanic. Dar *încălcarea unei relații cauzale date* nu poate fi apreciată cu *încălcare a cauzalității în general.* Dacă în lanțul relațiilor cauzale au intervenit modificări, aceasta nu înseamnă că a dispărut cauzalitatea. Engels a demonstrat încă în *Dialectica naturii* nevoia tratării complexe a acestei probleme. „Într-adevăr se întîmplă citeodată că fenomenul nu se repetă întocmai... că pulberea sau capsa nu ia foc, că țeava puștii explodează etc. Dar însuși acest lucru nu dezminte, ci dovedește cauzalitatea, deoarece noi putem descoperi cauza oricărei abateri de acest fel de la regulă, făcînd cercetările corespunzătoare — descompunerea chimică a explozibilului, umiditatea etc. a pulberei, defectul țevii etc., astfel că aici are loc, ca să zicem așa, o dublă verificare a cauzalității"[1]

Semnalînd deci limitele scepticismului lui D. Hume, F. Engels indica limpede și căile de depășire, și anume verificarea cauzalității, în ultimă instanță, în activitatea practică.

Respingerea identificării necesarului cu relația cauzală și a reducerii acesteia la relația cauzală de tip mecanic a stat la baza *variantelor indeterministe* din fizica microcosmului (variante tributare neopozitivismului pe plan general filozofic), a celor din genetica moleculară, din psihologie sau sociologie.

Dar generalizările cercetărilor din toate aceste domenii au impus studiul mai amplu al *caracterului dialectic al relațiilor cauzale.* Progresele în înțelegerea mai profund dialectică a relației cauzale au însemnat implicit întărirea pozițiilor gîndirii materialiste deterministe : ideea universalității, a diversității calitative, a esențialității de diferite adîncimi.

O primă problemă în discuție este aceea a *corelației dintre cauzalitate și interacțiune,* corelație cercetată pe diverse planuri. Astfel, *cauza poate fi privită ca interacțiune.* Pentru a lămuri mai profund acest aspect al problemei, este necesară abordarea corelației dintre *cauzele interne și cele externe.*

Gîndirea mecanicistă a suferit, printre altele, și de marele neajuns că a conceput cauzele ca fiind exclusiv exterioare și de aceea n-a putut explica varietatea calitativă a schimbărilor care aveau aproximativ aceeași cauză exterioară. Tocmai constatarea

---

[1] F. Engels, *Dialectica naturii,* ed. a III-a, Editura politică, București, 1966, p. 208.

unei neconcordanțe între acțiunile externe și schimbările proprii sistemelor complexe vii, printre care și omul, a furnizat argumente pentru respingerea mecanicismului de pe pozițiile gîndirii idealiste acauzale. Din acest impas nu se putea ieși decît abordînd dialectic problema corelației dintre factorii interni și cei externi în generarea anumitor schimbări. Cercetarea realității din acest punct de vedere sugerează concluzia că schimbarea înregistrată de un obiect, fenomen sau proces își are rădăcinile, izvorul în interacțiunea dintre factorii externi și cei interni, că de aceea cauza trebuie căutată în această împletire. Cu cît trecem de la sisteme inferioare de organizare la altele superioare, rolul factorilor interni sporește atît în privința conservării, cît și în privința schimbărilor calitative.

Dintr-un anumit punct de vedere, factorii interni sînt hotărîtori în orice împrejurări, de sistemul intern de interacțiuni depinzînd întotdeauna modalitățile de stabilire a interacțiunilor dintre sisteme. Factorii externi acționează întotdeauna prin intermediul factorilor interni. Dincolo de această constatare generală se mai poate face una: factorul declanșator al modificărilor poate fi uneori în exterior, alteori în interior. De pildă, cauza dezintegrării naturale a elementelor radioactive o constituie instabilitatea nucleelor alcătuite dintr-un număr mult mai mare de neutroni decît protoni. În cazul radioactivității artificiale, factorul declanșator se află în exterior, fiind constituit din bombardamentul neutronilor asupra nucleelor de uraniu. Dar, în ambele cazuri, cauza schimbărilor trebuie căutată în *interacțiunea dintre factorii interni și cei externi*. Pe măsura trecerii de la acțiuni mai simple la altele mai complexe, factorii interni capătă o pondere din ce în ce mai mare, deși, tot conform unei dialectici interesante, sporește și dependența sistemelor de factorii externi. Este demn de semnalat în domeniul biologicului faptul că *selecția* acționează ca unitate complexă de factori de mediu și a unui ansamblu de structuri (în raport cu organismul), reținînd din mutațiile genetice apărute mai ales pe cele care nu reduc coerența aparatului teleonomic și îl îmbogățesc eventual cu noi posibilități.

Prin urmare, din cele de mai sus s-ar putea trage concluzia că, împotriva absolutizărilor metafizice potrivit cărora totul ar veni exclusiv din afară sau exclusiv dinăuntru, se impune ca mai apropiată de realitate soluția potrivit căreia *cauza oricărei schimbări trebuie căutată într-o interacțiune*, care de obicei apare ca interacțiune între factorii interni ai unui sistem și cei externi lui, evidențiindu-se cînd rolul declanșator al factorilor externi, cînd cel al factorilor interni.

Scanned with OKEI Scanner

Al doilea aspect al corelației dintre cauzalitate și interacțiune îi constituie, în fond, *raportarea conceptului de interacțiune la procesul cauzării.*

Din discuțiile existente în literatura marxistă se poate conchide că în cazul transferului de materie și mișcare e mai justificat să se lege conceptul de interacțiune de ideea coexistenței efectului cu cauza; căci numai în relațiile cauzale în care efectul coexistă cu cauza și în măsura în care coexistă cu cauza se poate vorbi despre o acțiune reciprocă dintre ele.

În acțiunea reciprocă a elementelor intervine concomitent și o schimbare reciprocă. În acest sens, Hegel avea dreptate cînd afirma că în interacțiunea înțeleasă ca acțiune reciprocă se anulează opoziția dintre cauză și efect, întrucît efectul devine cauză și cauza efect, fiind active și pasive totodată, adică acționînd și suferind acțiunea. Judecînd lucrurile cu strictețe logică, de fiecare dată este vorba de o altă cauză concretă în devenirea neîntreruptă a lumii materiale. Dar aceasta ne obligă firesc la cercetarea mai detaliată a *raportului dintre cauzalitate și durată.*

În definirea cauzalității, deseori este cuprinsă și *nota de succesiune*, cauza fiind considerată ca fenomenul care *precedă* efectul, iar efectul ca cel ce urmează cauzei sale. În sprijinul acestei poziții de gîndire se aduc cîteva argumente, îndeosebi din domeniul fizicii. Întrucît fizica relativistă a demonstrat că este imposibilă transmiterea acțiunii simultane la distanță, că, prin urmare, orice schimbare presupune o anumită durată, rezultă că începutul și sfîrșitul unui proces nu pot coincide, deci că efectul nu poate coincide cu cauza sa, ci doar să-i urmeze. Mai mult decît atît, luînd în considerare și fenomenul de dilatare a timpului ca fenomen relativist, rezultă cu necesitate faptul că, în orice alt sistem decît cel propriu, sensul relației cauză-efect nu se poate inversa niciodată. Prezența momentului de succesivitate este unul dintre argumentele cele mai puternice în sprijinul ideii că timpul curge dinspre prezent spre viitor.

Cealaltă soluție extremă susține *coexistența* absolută a efectului cu cauza, pornind de la ideea că un proces sau fenomen este cauză numai din momentul în care a început să producă efectul. În ambele cazuri însă predomină elementul de discontinuitate, făcînd dificilă (dacă nu imposibilă) explicarea continuității în devenire.

Există însă și tendința de a considera *relația cauzală și ca expresie a unității dintre coexistență și succesiune.* Această din urmă poziție pornește de la considerarea faptului că relația cauzală, cauzarea, e un proces în care, parțial, efectul coexistă cu

Scanned with Scanner

cauza (deşi aceasta coexistenţa apare pe fondul succesiunii, întrucît în marea majoritate a cazurilor cauza se stinge în efect, adică îşi încetează acţiunea după apariţia efectului). Cum poate fi pus de acord acest punct de vedere cu concluziile teoriei relativităţii? Prin reliefarea faptului că în teoria relativităţii este vorba de imposibilitatea inversării cauză-efect, imposibilitatea apariţiei efectului înaintea imposibilitatea coexistenţei parţiale a efectului cu cauza. Mai mult decît atît. În general, orice schimbare este rezultatul unei interacţiuni. Am văzut mai sus cum cauza este definită deseori ca interacţiune, iar efectul ca schimbare rezultînd din interacţiune. Se poate oare presupune că nu există nici un punct de contact între schimbare şi interacţiune, se poate presupune că schimbarea nu se produce *în* interacţiune, ci numai *în urma* interacţiunii? O astfel de concepţie asupra desfăşurării temporale a relaţiei cauzale nu ar face decît să atomizeze timpul, să-l reducă la discontinuitate. Dar, fără ideea de continuitate, este imposibil de gîndit şi de înţeles prezenţa suportului material al lanţurilor cauzale.

Deşi relaţia cauzală poate fi gîndită în unitatea dintre coexistenţă şi succesiune, în cele mai multe cazuri efectul ca fenomen al realului continuă să existe şi după ce cauza generatoare a dispărut, iar devenirea lumii se înfăţişează ca o întrepătrundere complexă de lanţuri cauzale, în cadrul cărcia o interacţiune şi schimbările generate de ea trec în alte interacţiuni şi provoacă alte schimbări. Un exemplu tipic în această privinţă este dezintegrarea naturală şi cea artificială.

Este *imposibil de acceptat însă ideea anteriorităţii efectului în raport cu cauza sa.* Existenţa vitezelor supraluminoase nu îndreptăţeşte modificarea acestui raport, ci cel mult revizuirea postulatelor teoriei relativităţii şi trecerea la o altă teorie mai generală. În procesele reversibile, exprimate în formule unde timpul poate interveni cu semn schimbat, este indicată posibilitatea principială de desfăşurare a fenomenelor în ambele sensuri (dacă nu se ia în considerare principiul al doilea al termodinamicii, care indică un sens preferenţial), fără ca această posibilitate să anuleze ideea că fenomenul generat nu poate apărea fără prezenţa fenomenului generator. La aceasta se poate adăuga şi constatarea unei asimetrii mai pronunţate a relaţiilor cauzale, mai cu seamă în cazurile în care cauza se stinge în efect şi nu mai poate fi vorba de exercitarea unei influenţe în sens invers din partea efectului, nici măcar a unei acţiuni de condiţionare. Nenumărate exemple de lanţuri cauzale succesive se pot găsi în toate domeniile accesibile cercetării umane. Dar, riguros vorbind, dacă simpla apariţie

Scanned with OKEN Scanner

a efectului (ca transfer de materie și mișcare) a provocat o modificare a cauzei sale, acțiunea inversă a efectului nu se mai răsfrînge, după cum am văzut și mai înainte, asupra fenomenului care l-a generat, ci asupra unui fenomen modificat (fie numai prin apariția efectului), modificarea putîndu-se transmite pe alte canale decît cele pe care a mers acțiunea nemijlocită de cauzare. Acestea nu anulează ideea unei acțiuni succesive *reciproce* a fenomenelor unele asupra altora, dar și atunci momentul coexistenței nu poate fi eliminat.

Discutînd relația cauzală prin prisma raportării sale la timp, se impune fără îndoială și analiza fenomenului de *legătură inversă*, caracteristic cu deosebire sistemelor cibernetice, întrucît *feed-back*-ul (conexiunea inversă sau legătura inversă) exprimă acțiunea inversă a efectului asupra fenomenului generator. Toate sistemele autoreglatoare se întemeiază pe un mecanism de acest fel, și anume schimbarea ca efect al unei anumite interacțiuni provoacă, la rîndul său, modificarea fenomenelor care au produs-o.

În universul informațional, lucrurile se prezintă mult mai complicat din acest punct de vedere.

Prin transmiterea unei comenzi de la centrul de comandă către un organ efector al sistemului cibernetic nu se modifică însă cu nimic cantitatea și calitatea informației înmagazinate. Răspunsul primit de la organul efector apare în domeniul informației ca o cauză a modificării cantitative și calitative a informației în centrul de recepționare și de prelucrare a informației. Pe acest plan, în care transformările substanțiale și energetice constituie un fond care poate fi ignorat, acțiunea efectului apare într-adevăr și în *succesiune*, ca o cauză a modificării proprii sale cauze informaționale.

Tot pe linia analizei raportului dintre cauzalitate și relația temporală, o foarte mare importanță prezintă *problema acțiunii viitorului asupra prezentului*. Aici, fără îndoială, pășim din domeniul realului în domeniul corelației dintre posibil și real, întrucît viitorul aparține posibilului (ca împletire între necesar și întîmplător). Cum poate fi explicată cauzal acțiunea viitorului asupra prezentului? Această problemă se poate pune numai la sistemele vii, capabile să recepționeze o informație, s-o prelucreze și s-o proiecteze în viitor. Este vorba de fenomenul reflectării anticipative, prezent numai începînd cu sistemele vii, superior organizate, care-și pot proiecta acțiunile în viitor, corelînd efectele realizate cu cele posibile.

Acțiunea viitorului asupra prezentului nu este atunci altceva decît *proiectarea spre viitor a experienței prezente*, întemeiată pe

Scanned with OKEN Scanner

presupunerea că efecte identice sînt produse de cauze identice, că acțiuni similare vor fi urmate de efecte similare. Iar dacă așteptarea nu se adevereşte, nu sînt temeiuri de a pune sub semnul întrebării principiul cauzalității în general, ci doar autenticitatea şi valoarea cunoştinţelor pe care a fost clădită predicaţia ---

.....

Punerea în evidenţă a *reflectării anticipative* în lumea animală constituie un argument strălucit pentru demonstrarea faptului că scopurile umane şi activitatea umană întemeiată pe anumite scopuri nu se ivesc pe loc gol, nu constituie o prăpastie între om şi lumea animală, din care a apărut omul, ci reprezintă un *salt calitativ uriaş* pe fondul unei continuităţi mai profunde. Atît activitatea umană, cît şi cea animală se înscriu pe fondul unei reflectări anticipative, sînt expresii diferite ale aceleiaşi reflectări anticipative, prezente la animal sub forma unor germeni ai subiectivităţii, sub forma imaginilor psihice, la care, în activitatea umană, se mai adaugă forţa proiectului ideal construit nu numai pe baza reproducerii riguroase a experienţei anterioare, ci pe baza predicţiei unor procese viitoare, deosebite calitativ de cele existente, predicţie în care intervine din plin şi forţa constructivă a conştiinţei umane.

Ca unitate a coexistenţei şi a succesiunii, relaţia cauzală este totodată *unitate a continuităţii şi a discontinuităţii.*

Continuitatea lanţurilor cauzale se sprijină pe principiul conservării materiei şi mişcării. Întrucît nu este posibilă interacţiunea sau schimbarea fără un suport material, *nu este posibilă relaţia cauzală fără transfer de materie şi mişcare.* Caracterul obiectiv şi universal al principiului cauzalităţii se sprijină pe ideea infinităţii materiei şi a mişcării, pe teza increabilităţii şi a indestructibilităţii lor.

Continuitatea în lanţul cauzărilor se referă uneori şi la transferul structurilor, îmbinîndu-se în general cu ideea identităţii parţiale a efectului cu cauza sa, sprijinită, la rîndul său, pe ideea relativei izolări a sistemului cauză-efect. Deopotrivă însă, în procesele cauzale se poate evidenţia şi *discontinuitatea,* deoarece efectul este deosebit din punct de vedere *calitativ* de cauza sa, mai ales cînd se realizează trecerea de la o structură la alta, în care apar sau dispar interacţiuni de o anumită complexitate. Discontinuitatea se evidenţiază şi în faptul că uneori lanţul cauzărilor se poate întrerupe, întrucît anumite fenomene sau procese se sting fără a lăsa urme la nivelul structurilor calitative dispărute. Un exemplu îl constituie universul informaţional, în care se înscrie şi siste-

Scanned with OKEN Scanner

mul conştiinţei umane, privit de asemenea sub aspectul preluării, prelucrării şi transmiterii informaţiilor.

Se pare că în universul informaţional principiul conservării cantitative şi calitative nu se mai respectă, întrucît unele informaţii se pot stinge, iar altele, prelucrate, pot duce la un spor cantitativ şi calitativ de informaţie, care permite o mai intensă acţiune de transformare a realităţii. Într-un caz particular, aici s-ar putea face deosebirea dintre acţiunea cauzelor obiective şi a celor subiective şi a efectelor lor. Cauzele subiective sînt efecte, în ultimă analiză, ale factorilor obiectivi, ale cauzelor obiective şi nu pot acţiona decît pe fondul şi prin intermediul proceselor obiective, dar prezenţa lor introduce principii noi în funcţionarea cauzelor obiective.

Printre problemele centrale ale teoriei cauzalităţii se află *relaţia cauzalităţii cu necesitatea.*

Raportul dintre cauzalitate şi necesitate poate fi abordat pe două planuri: a) în sens larg, întrucît fenomene acauzale nu există, întrucît relaţia cauzală este universală, rezultă că *orice cauză are cu necesitate un efect, orice efect are o cauză;* b) pe lîngă constatarea că orice efect are o cauză, experienţa milenară a omenirii a pus în evidenţă şi faptul că efecte identice sînt produse de cauze identice în condiţii identice, sau, mai precis, luînd în considerare inexistenţa în realitate a identităţii absolute, deci prezenţa unei permanente variabilităţi (mai sensibile sau mai puţin sensibile), cauze asemănătoare produc efecte asemănătoare în condiţii asemănătoare.

Iată deci că există o anumită constanţă, o anumită repetabilitate în relaţia cauzală, în producerea efectului, ca expresie a univocităţii şi a necesităţii în sens restrîns al cuvîntului. Această necesitate poate fi apreciată, pe de o parte, în sensul că aceeaşi cauză produce acelaşi efect şi, pe de alta, în sensul că un anumit efect poate fi produs numai de o anumită cauză. Astfel formulată, ea capătă caracterul unei biunivocităţi.

Realitatea evidenţiază însă, pe lîngă momentele de repetabilitate şi de constanţă în relaţiile cauzale, şi o *anumită variabilitate a acestor relaţii.* Unii cercetători înţeleg această variabilitate a relaţiilor cauzale în sensul *că una şi aceeaşi cauză poate produce efecte diferite, şi unul şi acelaşi efect poate fi produs de cauze diferite.* În acest sens se recurge la exemplul extrem de simplu al focului: în condiţia acţiunii asupra lutului, focul produce întărirea lui; în condiţia acţionării asupra cerii, focul produce topirea ei. Alt grup de exemple urmăresc să ilustreze cazul *aceluiaşi efect produs de cauze di-*

Scanned with OKEN Scanner

ferite: încălzirea unui corp poate fi produsă prin acțiunea razelor solare, prin acțiunea curentului electric sau prin acțiunea focului.

În general însă credem că variabilitatea în generare poate fi explicată îmbinînd acțiunea condițiilor cu variabilitatea complexă a cauzei însăși.

Cu această precizare, revenim la discutarea raportului dintre cauzalitate și necesitate și, în caz particular, la discutarea aspectului întîmplător.

Distincția dintre aspectele necesare și întîmplătoare în procesul cauzării se poate pune în evidență în *cazul relațiilor cauzale complexe*, în care este vorba, pe de o parte, de generarea aspectelor esențiale ale procesului respectiv și de generarea aspectelor neesențiale. Cauze esențiale, cu mai mare stabilitate, vor produce efectele esențiale. Mai variabile vor apărea cauzele neesențiale, care vor produce, la rîndul lor, efecte mai variabile, corespunzătoare variației cauzelor (și condițiilor). Strict vorbind, în relația cauzală complexă, cauza globală, ca un ansamblu de interacțiuni, produce un efect global, în care ceea ce e constant în cauzele esențiale se repetă sub forma existenței efectelor esențiale, iar ceea ce e variabil în componentele secundare ale cauzei va apărea variabil și în efect.

Cînd putem detașa din conexiunea universală un lanț cauzal simplu, se evidențiază mai clar caracterul necesar univoc al relației cauză-efect. Cînd relația cauzală e mai complexă, aspectele esențiale și cele neesențiale se întrepătrund, neunivocitatea efectelor fiind determinată de însăși neunivocitatea cauzelor, iar repetabilitatea efectelor avînd ca element comun repetabilitatea cauzelor. Este tocmai ceea ce se întîmplă în comportamentul ansamblelor statistice.

Desigur, aici s-ar putea discuta și *trecerea reciprocă* a necesarului în întîmplător din punct de vedere cauzal, și anume : intersecția dintre două sau mai multe serii cauzale cu independență sporită, generînd un efect întîmplător (pentru ansamblul relațiilor) poate să devină prin repetare o relație cauzală necesară în condiții modificate, atunci cînd apar posibilități de menținere a *constanței*, a stabilității relației cauzale astfel ivite. Un exemplu tipic îl poate constitui în acest sens apariția unei mutații și conservarea ei prin selecție. Fără această transformare în devenire a relațiilor cauzale din neesențiale în esențiale, din predominant întîmplătoare în predominant necesare și invers, nu ar fi cu putință

Scanned with OKEN Scanner

de explicat diversele nivele de esențialitate și de necesitate, diversele modalități de intervenție a factorului întîmplător în desfășurarea proceselor. Fără această diferențiere nu ar fi posibilă distincția dintre cauzalitatea liniară și cea neliniară, cauzalitatea univocă și cea care admite abateri prin împletirea variabilă a diverșilor factori cauzatori. Superpoziția liniară, cu însumare a efectelor din cauze care acționează concomitent, exprimată deseori prin ecuații liniare, este tot mai mult depășită în știința contemporană, unde nevoia utilizării ecuațiilor neliniare atrage atenția asupra *caracterului neliniar al cauzalității*, așa cum apare ea cu claritate în teoria particulelor elementare, în sfera biologicului și în cea a socialului. De aceea apare îndreptățită cercetarea aspectelor statistice ale cauzalității complexe.

Nu se poate încheia o analiză a relației cauzale fără abordarea problemei *varietății calitative a formelor de cauzare*. Pe lîngă universalitatea relațiilor cauzale, care exprimă și caracterul absolut, necesar, obligatoriu al cauzării pentru sistemele finite, se poate releva caracterul relativ, *varietatea calitativă* a mecanismelor generării în trecerea de la un nivel de structură a materiei la altul, în saltul de la natură la om, de la cauzalitatea proprie realității obiective la cauzalitatea proprie ființei umane, în întrepătrunderea obiectivului cu subiectivul.

În *fenomenele sociale* apar formele cele mai înalte ale cauzalității. Pe lîngă distincția dintre cauze principale și secundare, esențiale și neesențiale, în societate apar lanțurile de evenimente cauzale, în care se integrează, ca o verigă, *scopurile umane* (atît cele individuale, cît și cele sociale). Activitatea umană este o activitate conștientă, îndreptată spre un scop, care, după cum am văzut, își are rădăcinile biologice în conduita animalelor bazată pe reflectarea anticipativă. A acționa conform unui scop înseamnă a acționa pe baza imaginii ideale a rezultatului acțiunii și a căilor realizării sale, scopul fiind imaginea mentală a efectului acțiunii. În felul acesta, acțiunea bazată pe un scop apare ca modul specific de realizare a lanțurilor cauzale în viața socială. Nici prezența acțiunii pe baza reflectării anticipative, nici cea a acțiunii umane pe baza unor scopuri nu se opun principiului cauzalității. Dimpotrivă, apărînd pe fondul acțiunii unor cauze obiective, ele se integrează, cu principiile lor proprii, în procesele de transformare a realității.

Desigur, cel mai complex aspect al relației cauzale este aspectul *cauzalității structurale*, al cauzalității acționînd în interiorul unui sistem sub forma relației reciproce, *permanent reglatoare*, între elementele alcătuitoare și sistemul global.

Scanned with OKEN Scanner

6. Legea

• Analizînd formele conexiunii universale, care ne permit să aruncăm lumină asupra caracterului determinat al fenomenelor din univers, în vîrful piramidei explicațiilor deterministe descoperim categoria de lege, ca expresia *cea mai complexă* a determinării fenomenelor.

Ideea de regularitate, de constanță în coexistență și succesiune, îmbinată cu cea de necesitate, a stat la temelia elaborării conceptelor de lege și de legitate.

Cu excepția curentelor extremist indeterministe, nu a existat nicicînd un curent filozofic care să recunoască prezența unor principii de ordonare, care, prin constanța acțiunilor, primesc caracter de lege. Se poate remarca fără erori prea mari de interpretare că ideile fundamentale referitoare la necesitate și la cauzalitate revin la principalii teoreticieni în domeniul filozofiei și științei și privitor la conceptele de *lege și legitate.*

Astfel, idealismul obiectiv, în toate variantele sale, reține cu deosebire legitatea factorilor extramateriali, negînd-o pe cea proprie realității materiale sau subordonînd legitatea materială celei spirituale. Idealismul subiectiv se mișcă între extremele aprioriste (Kant) și cele convenționaliste ale neopozitiviștilor, trecînd prin intermediul empirismului fenomenist caracteristic pozitivismului clasic. *Materialismul,* dimpotrivă, afirmă imanența legității în realitate.

Desigur, disputa frontală dintre materialism și idealismul obiectiv este înrîurită și aici de capacitatea de redare dialectică a legității realului în ipostazele sale obiective și subiective, precum și de necesitatea distincției, de asemenea reale, dintre legile existenței și cunoașterea acestor legi. Este extrem de utilă în demersul întreprins o astfel de precizare, întrucît cele spuse de mulți idealiști subiectivi își dovedesc *valabilitatea* relativă în zonele cunoașterii omenești, bineînțeles în urma înlăturării absolutizărilor metafizice. Astfel *afirmația* că legea în sensul științific al cuvîntului este, în esență, produs al spiritului uman și își datorează existența puterii intelectuale a omului este justificată în măsura în care ea are în vedere specificul calitativ al elaborării legilor științifice de către om. Dar accentuarea momentului activ în elobararea legilor științifice nu îndreptățește nici eliminarea momentului reflectoriu din constituirea legilor, deci al concordanței aproximative între cunoaștere și realitate, nici negarea existenței *trăsăturilor le-*

Scanned with OKEN Scanner

de-a lungul istoriei cunoașterii în două direcții, care se condiționează reciproc. Astfel materialismul a progresat pe linia susținerii *caracterului obiectiv* al legilor mai întîi în domeniul naturii, apoi în domeniul socialului. În al doilea rînd, progresele realizate de cugetarea materialistă pot fi evidențiate pe linia înțelegerii mai *profund dialectice* a legilor. De la legitatea de fier, proprie determinismului materialist mecanicist, se ajunge la reliefarea varietății calitative a legilor atît în privința nivelelor, a gradelor lor de esențialitate, a gradelor de *generalitate*, și a gradului de împletire dintre factorii necesari și cei întîmplători.

În cele din urmă, și aceasta într-o firească și ascuțită luptă de opinii cu variantele predominant idealiste, s-a accentuat însemnătatea trecerii de la înțelegerea naivă a reflectării legilor în cunoaștere spre interpretarea mai complexă a elaborării legilor științifice, ca îmbinare a momentului reflectoriu cu cel constructiv.

Stadiul actual al interpretării legilor realității și cunoașterii din unghiul de vedere al concepției materialist-dialectice permite definirea legii ca o *relație necesară, esențială și generală* între obiectele și procesele realității, relație caracterizată printr-o constanță relativă și printr-o repetabilitate relativă în cadrul anumitor condiții.

În această definiție se relevă faptul că relațiile legice fixează numai aspectele generale care sînt necesare și esențiale și, invers, numai aspectele necesare și esențiale care sînt și generale. (Precizarea este utilă în cazul distincției dintre generalul comun și generalul esențial, făcută încă de Hegel și acceptată de unii cercetători marxiști. Există, de pildă, un nivel de necesitate propriu faptelor individuale, după cum există o generalitate a aspectelor secundare care nu pot constitui relații legice. Precizarea are de asemenea menirea de a delimita poziția marxistă de curentele pozitiviste de orientarea fenomenistă, care contestă posibilitatea descifrării esenței realului cercetat și reduce legea la relații constante de coexistență și de succesiune.)

Definiția de mai sus precizează și faptul că, fiind relații între esențe sau relații esențiale, legile au o relativă stabilitate în condiții date și se caracterizează prin repetabilitate de asemenea relativă, adică pot acționa ori de cîte ori reapare ansamblul de condiții corespunzător lor.

Scanned with OKEN Scanner

Precizarea caracterului *relativ* al *stabilității* și al *repetabilității* relațiilor legice este îndreptată împotriva determinismului *rigid*, care concepe legile ca relații de stabilitate absolută ce *se repetă identic în condiții identice*. Precizarea evidențiază, la un prim nivel al analizei, caracterul *dialectic* complex al legilor realității. Dar, ca orice încercare de definire, și definirea legii necesită o întregire prin intermediul cercetării ceva mai ample a caracteristicilor sale dialectice.

Vom începe această analiză cu constatarea caracterului *universal* al legității. *Legitatea este o trăsătură universală a realității.* Așa după cum nu există fenomene acauzale, tot astfel nu există fenomene care să nu se supună legității, care să nu aibă un aspect legic. Desigur, legile se caracterizează prin diverse grade de generalitate. Din acest unghi de vedere, *universalitatea legității* nu se identifică cu universalitatea anumitor legi ale realității, care constă în faptul că anumite legi acționează în toate domeniile realității. La nivelul înțelegerii noastre, o astfel de universalitate posedă o serie de principii sau de relații dialectice, cum este universalitatea contradicției, a trecerii cantității în calitate, a interdependenței particularului cu generalul etc. Afirmarea universalității lor se întemeiază pe generalizarea experienței milenare a omenirii, generalizare care ne dă dreptul extinderii lor asupra mecanismelor de funcționare a întregului univers cu o probabilitate maximă, vecină cu certitudinea.

Urmează apoi legi cu diferite grade de generalitate, în funcție de sfera de fenomene la care se referă respectivă. Cu cît pentru realizarea unei relații legice sînt necesare mai puține condiții, cu atît sfera ei de acțiune este mai mare și invers. Astfel un grad mai mare de generalitate îl au legile fizice și un grad mai mic de generalitate îl au legile sociale.

Dependența legilor de condiții apare și în ceea ce privește sfera lor de acțiune în devenire. O lege poate începe să acționeze atunci cînd este prezent un ansamblu de condiții; ea se modifică, în funcție de modificarea condițiilor și chiar poate să-și înceteze acțiunea. Dependența legilor de condiții, variabilitatea lor în funcție de condiții constituie un argument în sprijinul *istoricității legilor*. Pentru legile universale, variabilitatea legilor înseamnă manifestarea lor diferită în diferite domenii ale realității, îmbogățirea lor cu aspecte specifice formelor din ce în ce mai complexe de organizare a sistemelor materiale și a celor ideale. Pentru legile de diferite grade de generalitate, istoricitatea se referă la variația condițiilor în care acționează legea și chiar la variația

esențelor între care se stabilește relația legică. Este însă neîndoielnic faptul că variabilitatea legilor este cu atît mai mică, cu cît gradul lor de esențialitate este mai mare, cu cît o lege are o sferă de cuprindere mai mare.

Marxismul a avut meritul de a reliefa caracterul obiectiv al legilor naturii și ale societății, evidențiind prin aceasta unitatea dintre societate și natură, împotriva celor care săpau o prăpastie între cele două mari tărîmuri ale realității. În același timp, în concepția sa dialectică asupra legilor, marxismul reliefează deopotrivă *varietatea calitativă a legilor*, deosebirile dintre legile *naturii* și *legile sociale*. Cea mai însemnată dintre aceste deosebiri (pe lîngă durata mai mică a legilor sociale și sfera lor mai îngustă de cuprindere sub aspect spațial) este prezența *activității conștiente*, a factorului subiectiv, prin care își taie drum legile sociale. Desigur, în cercetarea legilor care guvernează activitatea umană și apoi cea socială se pot distinge și legi care acționează în domeniul activității spirituale, privită într-o relativă autonomie în raport cu activitatea socială globală. Un lucru însă rămîne indiscutabil la nivelul actual al investigației umanului și socialului, și anume că legile ce acționează în aceste domenii sînt concepute de *tendințe*, care se realizează prin intermediul activității indivizilor sau a grupelor de indivizi. De aici decurge atitudinea diversă a claselor sociale față de acțiunea legilor sociale, clasele progresiste urmărind, în măsura în care ajung să le cunoască, să deschidă cîmp de acțiune tendințelor legice ale progresului social, iar clasele retrograde încercînd să se opună, în ultimă analiză, tendințelor generale ale dezvoltării sociale, fixate în anumite legi principale.

După tipul relațiilor fixate, legile se pot împărți apoi în *dinamice* și *statistice*. *Legile dinamice* sînt legi care acționează în fiecare caz individual în parte, fixînd tocmai generalul necesar care se manifestă în toate cazurile individuale. Astfel sînt legile de mișcare a punctului material în fizica clasică, tot astfel este acțiunea legii conservării și transformării energiei. Legile statistice sînt relații esențiale, generale, proprii unui număr mare de fenomene, fiind o expresie a necesarului la nivelul fenomenelor de masă. În cazul legilor dinamice, prezența factorilor întîmplători se resimte sub forma abaterilor statistice de la desfășurarea pură a necesității. Legea statistică exprimă necesitatea fenomenelor întîmplătoare, „media" stărilor unei multitudini de fenomene, deci în cadrul ei se resimte mai puternic prezența factorilor întîmplători. Dacă raportăm legea statistică la probabilități, constatăm că realitatea și gradul de necesitate caracteristic ansamblului statistic sînt valabile

ca posibilităţi pentru fiecare element constitutiv al ansamblului. Realitatea ansamblului reprezintă totodată ansamblul de posibilităţi pentru fiecare individ, iar realizarea uneia dintre aceste posibilităţi semnifică deopotrivă pentru individul dat anularea tuturor celorlalte, trecerea lor în domeniul imposibilului. Astfel, apare cu putinţă de soluţionat dispuia dintre cei ce considerau că legile statistice ale mecanicii cuantice se referă numai la ansambluri statistice şi cei ce afirmă că ele exprimă posibilităţile de comportare ale microobiectelor individuale. Realizarea ansamblului înseamnă implicit o prezentare a posibilităţilor de comportare a fiecărui element al ansamblului statistic în parte.

Un alt mod fundamental de clasificare a legilor realităţii, semnificativ din punctul de vedere al teoriei filozofice generale, este distincţia posibilă dintre *legile de stare* şi *legile de desfăşurare*, legile de stare punînd accentul pe *stabilitatea calitativă* a unor structuri în coexistenţă, iar legile de desfăşurare punînd pe primul plan mecanismele variabilităţii, care pot fi de două tipuri : *succesiuni de stări* şi *mecanisme genetice*. Atît legile de stare, cît şi cele de desfăşurare pot fi privite din unghiul de vedere al structurilor şi al genezei. Progresele realizate în domeniul teoriei structurilor permit să se evidenţieze faptul că abordarea structurală este posibilă nu numai în raport cu legile de stare (numite în multe clasificări structurale sau morfologice), ci şi în raport cu legile de funcţionare ale unui sistem sau de schimbare a lui, căci şi aici, fiind vorba de relaţii esenţiale, constante, se poate reliefa *o structură* a funcţionării şi descori o structură legică a apariţiei unui fenomen din alt fenomen. Este aici prezent încă un element, care relevă neîncetata întrelăiere a planului structural şi al celui genetic în descifrarea determinismului real şi a mecanismelor sale.

Cercetarea relaţiei dintre lege, pe de o parte, şi structură şi geneză, pe de alta, obligă la reluarea unei probleme însemnate a determinismului global, problema *relaţiei dintre lege şi cauzalitate*.

Întregul pozitivism, consecvent cu concepţia sa despre cauzalitate, ajunge să rupă legea de cauzalitate, considerînd-o ca expresie a succesiunii sau a coexistenţei fenomenelor constante. Renunţînd la întrebarea „de ce ?", pe care o consideră imposibil de soluţionat, şi înlocuind-o cu întrebarea „cum ?", pozitivismul reduce de fapt legile la relaţii funcţionale, condiţionale. Am putea considera ca un merit sublinierea existenţei unor relaţii necesare de coexistenţă sau de succesiune a fenomenelor, căci desprinderea lor îmbogăţeşte cunoaşterea umană, dezvăluind noi aspecte ale realităţii. Dar absolutizarea acestor relaţii legice şi negarea totală a *legilor cauzale*

Scanned with OKEN Scanner

constituie aspectul metafizic, la care se adaugă cel idealist al poziției pozitiviste. În opoziție cu acest punct de vedere, filozofii marxiști au relielat existența *legilor cauzale*. Sublinierea caracterului cauzal al legilor a dus, în focul disputelor filozofice, la concluzii unilaterale, cum ar fi afirmația că toate legile au un conținut cauzal, că ele includ în sine cu necesitate cauzalitatea, că o lege care nu exprimă o relație cauzală încetează să mai fie lege și că orice încercare de a susține existența unor legi care să nu exprime relații cauzale ar fi echivalentă cu tendința pozitivistă de a înlocui relațiile cauzale cu cele funcționale.

O astfel de rezolvare a problemei nu este suficient de nuanțată și nu corespunde unei analize detaliate a faptelor. În ultimul timp se conturează mai clar concluzia că este necesar să se facă distincție între conținutul legilor și temeiul lor. Legile se întemeiază în general pe un raport cauzal, deși în conținutul lor ele cuprind nu numai relații cauzale cu caracter necesar, ci și alte tipuri de conexiuni necesare.

După cum este firesc, definiția legii în literatura filozofică marxistă nu include relația cauzală, tocmai pentru că există legi care nu exprimă în conținutul lor relații cauzale.

Fără a încerca o enumerare exhaustivă a tipurilor de legi care nu includ în conținutul lor relații cauzale, putem să menționăm relațiile necesare : a) de tipul legăturii dintre stările aceluiași obiect ; b) de tipul legăturii reciproce condiționale dintre diferite obiecte, diferite fenomene sau diferite laturi ale aceluiași fenomen.

Dar sublinierea distincției dintre lege și cauzalitate în concepția materialist-dialectică are și aspectele sale relative. În primul rînd, este evident că orice legătură necesară în sistemele finite se întemeiază pe un raport cauzal și izvorăște dintr-un raport cauzal. În al doilea rînd, nu e mai puțin importantă constatarea că *o lege modală* pentru un anumit grup de fenomene poate fi *în același timp cauzală în raport cu alte fenomene*. Între răspunsul la întrebarea „cum ?“ și întrebarea „de ce ?“ nu se ridică un zid chi-

Iată care ni se pare a fi soluția mai apropiată de adevăr : orice lege a sistemelor finite se întemeiază pe un raport cauzal, dar nu orice lege exprimă în conținutul său un raport cauzal. De aceea este inadmisibilă atît negarea totală a conținutului cauzal al legilor (pozitivismul, condiționalismul), cît și absolutizarea acestuia.

Un loc deosebit în analiza raportului dintre cauză și lege îl ocupă *legile statistice*, mai cu seamă pentru împrejurarea că variantele gîndirii indeterministe au folosit existența legilor statistice cu

Scanned with OKEN Scanner

un argument în favoarea tezei că în univers dezordinea predomină asupra ordinii, hazardul asupra necesității.

Problema raportului dintre cauzalitate și legile statistice s-a dezbătut sub două aspecte : a) dacă există distincție din acest punct de vedere între legile dinamice și legile statistice ; b) dacă există distincții calitative în cadrul legilor statistice între caracterul statistic al macrocosmului și cel al microcosmului.

În primul caz ni se pare că putem afirma că legile statistice cunoscute pînă acum sînt în măsură mai pronunțată *modale* decît dintre stările unui ansamblu, cît [illegible] lectiv. Din faptul că teoria contemporană a probabilităților nu ia în considerare cauzele comportamentului indivizilor, filozofii indeterminiști au scos concluzia falsă că teoriile statistice resping cauzalitatea și se întemeiază pe un indeterminism principial, că legea statistică este expresia unor interacțiuni absolut întîmplătoare între fenomene întîmplătoare, acauzale. În opoziție cu această interpretare, mulți cercetători în diferite ramuri ale științei și filozofi au ajuns la concluzia că legea statistică exprimă și ea, ca orice lege, o relație *necesară, stabilă și generală,* care se surprinde la nivelul marilor ansambluri. Și această lege se întemeiază pe anumite relații cauzale sau exprimă incomplet anumite raporturi cauzale de sau.

În ceea ce privește deosebirea dintre legile statistice din macrocosm și cele din microcosm, această deosebire calitativă există și constă în faptul că, la realizarea statisticității în microcosm joacă un rol preponderent structura internă a microobiectelor, în timp ce la nivelul macrocosmic rolul hotărîtor revine interacțiunii dintre obiectele care alcătuiesc ansamblul.

Împotriva indeterminismului, care respinge cauzalitatea prin faptul că legile statistice nu ar avea un conținut cauzal, nu trebuie adus argumentul simplificator că orice lege fixează un raport cauzal, ci trebuie relevat caracterul necesar, general și esențial al raporturilor fixate de legile statistice și faptul că orice lege are un temei, un fundament cauzal.

Problema descoperirii temeiurilor cauzale ale legilor nu este ușoară, căci rezolvarea ei înseamnă descoperirea locului pe care îl ocupă legea respectivă într-un grup mai larg de fenomene, în cadrul cărora ea apare ca efect al altor procese. Astfel legea periodicității elementelor chimice a putut fi explicată cauzal de-abia după descoperirea structurii intime a atomului, dezvăluindu-se de-

lor chimice de numărul protonilor și al electronilor din interiorul elementelor chimice. Dar acest fapt nu îndreptățește concluzia idealist-subiectivistă că nu există cauzalitate, nici cea agnostică, demobilizatoare, că relația cauzală nu poate fi dezvăluită. Dimpotrivă, caracterizîndu-se printr-un optimism gnoseologic, întemeiat pe rezultatele pozitive anterioare, filozofia marxistă subliniază că prin descoperirea unor legi și mai generale sau mai profunde va fi posibilă explicarea cauzală a proprietăților cunoscute de noi astăzi și a legilor conform cărora se conservă sau variază aceste proprietăți.

Desigur, încercarea de a explica în mod cauzal fenomenele are anumite limite. La infinit, relația cauzală trece în interacțiune universală. În acest sens, pe urmele lui Hegel, afirma Engels atît de convingător, „nu putem merge mai departe de cunoașterea acestei interacțiuni, tocmai fiindcă dincolo de ea nu mai este nimic de cunoscut“ [5].

Dar în acest fel se poate trece la o altă problemă, demnă de luat în considerare în teoria filozofică a legii : problema raportului dintre legile realității și *legile științei*, precum și cea, derivată din ea, a predicției științifice și a reușitei în activitatea umană transformatoare.

Legile științifice sînt, în fond, o oglindire a raporturilor legice reale și posibile puse în evidență în colțul de univers accesibil cercetării umane. Pe de o parte, ele reprezintă o oglindire esențializată a realului, și aceasta explică *caracterul aproximativ*, mereu deschis,

viitoare, privite ca tendință. Aceasta este una dintre temeliile cele mai puternice ale *predicției științifice* și, pe fondul ei, ale activității transformatoare umane. Prezența subiectului activ, intervenția umană, poate contribui la modificarea sferei de acțiune a anumitor legi ale realului, la o oarecare strunire a lor, mai cu seamă cînd este vorba de crearea *realității artificiale*. Acțiunea transformatoare a omului, sprijinită mai cu seamă pe cunoașterea legilor, destramă atît tendințele absolutizant fataliste, cît și pe cele *absolutizant voluntariste*. Stăpînirea legilor realității înseamnă cunoașterea și utilizarea lor prin limitarea sau lărgirea sferei lor de acțiune, prin manevrarea condițiilor încă în zona *posibilului*, ceea ce este valabil atît pentru relația dintre om și natură, cît și pentru relațiile instituite în interiorul societății.

---

[5] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a III-a, 1966, p. 235.

7. Problema determinismului în ştiinţele contemporane ale naturii

Cercetarea categoriilor care constată şi explică caracterul determinat al proceselor reale (materiale şi spirituale sau rezultînd din împletirea materialului cu spiritualul) şi mecanismele determinării ne permite să revenim din nou asupra *teoriei determinismului global*, gîndită sub două aspecte: a) ca determinism universal, căruia i se înglobează determinismele parţiale ale *diferitelor nivele ale existenţei*, şi b) din unghiul de vedere ale determinismelor complexe, proprii fiecărui nivel de structurare a existenţei în

Se poate vorbi de aceea, la nivelul actual al cercetărilor, şi de un *determinism global*, caracteristic fiecărui nivel de organizare a existenţei în veşnică devenire, şi apoi de corelaţiile dintre ele, semnificative mai ales pentru nivelele superioare, *înglobatoare*.

Cele mai esenţiale verigi ale explicării deterministe le reprezintă nivelul fizic (incluzînd oarecum pe cel chimic), nivelul biologic şi cel al activităţii umane, în care se desprinde raportarea omului la determinismul global, cosmic şi includerea sa în determinismul cel mai complex din cîte ne-a fost dat să cunoaştem, determinismul social.

7.1. Orice cercetare a *determinismului în fizică* porneşte de la caracterizarea determinismului mecanic laplaccan ca teorie a necesităţii absolute, a legilor de fier, a identităţii desăvîrşite dintre efect şi cauză, a explicării relaţiilor dintre obiecte şi a succesiunii stărilor printr-o liniaritate perfectă sub acţiunea unor cauze exclusiv exterioare. În evoluţia gîndirii fizice, teoria electromagnetismului a întărit ideea materialităţii relaţiei cauzale prin reliefarea acţiunii din aproape în aproape, iar teoria restrînsă a relativităţii a reliefat dependenţa efectului de cauză şi, conform celor mai răspîndite păreri, a *anterioităţii* cauzei în raport cu efectul. Dar ambele teorii rămîneau compatibile, în fond, cu tezele cauzalităţii liniare, a necesităţii în succesiune şi în repetarea fenomenelor, teze susţinute de determinismul mecanic. Ideea necesităţii absolute în desfăşurarea evenimentelor fizice a fost zdruncinată începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea de studiul fenomenelor calorice, studiu care evidenţia *natura statistică* a celui de-al doilea principiu al termodinamicii. Este adevărat că sub influenţa gîndirii predominant metafizice, din care fizica nu se smulsese încă, *statisticitatea* fenomenelor termodinamice a fost multă vreme interpretată ca rezultat al ignoranţei umane, deci în spiritul materia-

Scanned with OKEI Scanner

lismului metafizic, continuînd să domine speranța unei reductibilități a comportamentului statistic la cel dinamic.

Lovitura de grație în *interiorul fizicii* o primește determinismul mecanic din partea fizicii microcosmosului, în primul rînd din partea creatorilor mecanicii cuantice nerelativiste. Cîteva caracteristici fundamentale ale mecanicii cuantice încă în primele decenii ale constituirii sale obligau la părăsirea modelului determinist propriu fizicii clasice.

Astfel, în mecanica cuantică nu se mai putea determina concomitent, ca în cea clasică, viteza și poziția obiectului în mișcare. *Relația de nedeterminare*, stabilită de Werner Heisenberg, reliefa deci limitele aplicabilității legilor fizicii clasice în microcosm, natura deosebită a microobiectelor.

În esență, datorită naturii corpuscular-ondulatorii a microobiectelor, comportamentul acestora din urmă se deosebea calitativ de comportamentul punctelor materiale din mecanica clasică. Natura corpuscular-ondulatorie a microobiectelor era răspunzătoare, în ultimă instanță, de *comportamentul statistic* al obiectelor studiate de mecanica cuantică. Cauzele statisticității comportamentului au fost, în general, căutate atît în structura intimă a microobiectelor, cît și în interacțiunile de tip micro și macro cu aparatele de experimentare.

Interpretarea *esențialmente statistică* a proceselor din mecanica cuantică a însemnat *respingerea determinismului rigid*. Această respingere s-a făcut inițial în numele *indeterminismului absolut*, teoretizat mai cu seamă de orientări filozofice extremiste care căutau sprijin pentru pozițiile lor la temelia constituenților materiei. Și dacă, la începutul secolului al XX-lea, electronul, ca atom de electricitate, era declarat „aliat" al idealismului (în varianta sa spiritualistă), în deceniul al treilea al secolului nostru nu puțini sînt filozofii subiectiviști care aveau să argumenteze pretinsa libertate absolută de voință, conduita absolut arbitrară a ființei umane, căutîndu-i temelia în libertatea de voință a microobiectelor, în absența oricărei determinări la nivelul microcosmului, în absolutizarea hazardului pur. În această tentativă au găsit sprijinul parțial al teoreticienilor fizicieni, care, căutînd semnificațiile reale ale noilor descoperiri, dezvoltau unele aspecte ale dialecticii realului, rămînînd totuși în bună măsură tributari fie subiectivismului convenționalist, fie indeterminismului.

Grăitoare din acest punct de vedere poate fi evoluția interpretărilor lui Niels Bohr și Werner Heisenberg, principalii reprezentanți ai interpretării cunoscute sub denumirea de „școala de la Copenhaga". În esență, școala de la Copenhaga pleacă de la con-

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEI Scanner

statarea firească a faptului că noile date de experienţă impun renunţarea la conceptul de cauzalitate mecanică şi la determinismul clasic, impunînd deci o nouă interpretare. Este drept că anumite formulări imprecise au lăsat să se întrevadă o tendinţă de a identifica determinismul în general cu cel mecanic, cauzalitatea în general cu cauzalitatea mecanică. De aici, poate, şi denumirea relaţiei stabilite de Heisenberg ca „relaţie de nedeterminare" sau „relaţie de imprecizie" ori „relaţie de incertitudine". Prima denumire viza mai cu seamă raporturile ontice, celelalte două relaţia dintre procesul cunoaşterii şi relaţiile reale.

O examinare mai atentă a poziţiilor teoretice susţinute de aceşti doi creatori de şcoală relevă însă un simbure viabil de interpretare, şi anume conştiinţa nevoii de a păşi pe calea interpretării dialectice în mai multe direcţii prin sublinierea *varietăţii calitative a cauzalităţii* în fizică, deci prin sublinierea *deosebirilor* în procesele de generare din fizica microcosmului în raport cu cercetarea macrocosmosului. La teza diferenţelor calitative ale relaţiilor cauzale se adaugă apoi teza rolului important pe care îl joacă factorul întîmplător în domeniul cuantic şi, de aici, cea a decalajului existent între stările potenţial-posibile şi cele reale. Rolul crescînd al factorilor întîmplători apărea clar mai ales prin relieferea faptului (tipic pentru şcoala de la Copenhaga) că *legile statistice sînt esenţiale* în mecanica cuantică. Toate acestea s-au concentrat într-o interpretare ce se declara *indeterministă*, pentru că la temelia sa era aşezat *comportamentul întîmplător* al microobiectelor. În spirit indeterminist, legea statistică era teoretizată ca lege a întîmplă-

particulelor elementare, cît şi a momentului dezintegrării atomice).

Ca o reacţie la interpretările indeterministe au apărut tendinţele deterministe în diverse variante, fie aceea a reînvierii determinismului tradiţional în fond (L. de Broglie, J. P. Vigier, D. Bohm), fie tendinţa de a dezvălui aspectele complexe de determinare, de ordine, dar într-o împletire reală cu cele de hazard, de dezordine, într-un *determinism statistic*, cu încercarea de a teoretiza, alături de semnificaţiile deterministe ale *legii statistice*, şi pe cele ale *cauzalităţii statistice*.

Aceste interpretări din urmă insistau asupra *caracterului obiectiv* al statisticităţii fenomenelor din microcosm şi asupra *esenţialităţii* comportamentului probabilist, *esenţialitate* înţeleasă ca ireductibilitate la comportamentul dinamic (aşa cum presupunea direcţia deterministă tradiţionalistă). Cauzele acestui comportament esenţialmente *statistic* nu mai erau căutate, ca în fizica tradiţională

mult sau mai puțin independente între ele, ci în primul rînd în *alcătuirea microobiectelor* și numai după aceea în interacțiunea cu aparatele de înregistrare.

Desigur, interpretarea determinist-statistică este net superioară determinismului rigid, ea luînd în considerare și aspectele întîmplătorului. Dar ea nu oferă suficiente temeiuri pentru a identifica *determinismul teoretic global cu cel statistic*. Determinismul *statistic* constituie un aspect — este drept, foarte însemnat — al determinismului global, dar el nu elimină cu totul din existență pe cel dinamic. În corelarea dintre ele stă tocmai superioritatea modului de gîndire dialectic.

Sigur, din perspectiva zilei de astăzi se poate glumi și pe seama unei anumite incapacități a lui Max Planck de a înțelege jocul hazardului în microcosm și pe seama poziției lui A. Einstein, care nu putea nicidecum să accepte că „bunul dumnezeu dă cu zarul" ; se poate de asemenea glumi pe seama gîndirii prea tradiționaliste a lui Louis de Broglie. Dar nu se poate contesta total existența *unor aspecte dinamice* ale realității în microcosm, după cum nu se poate contesta elementul de necesitate, de ordine fixat în legile statistice ale lumii microcosmului. De altfel, principalele progrese ale fizicii microcosmosului din ultimele decenii, cu deosebire ale fizicii particulelor elementare, relevă că la temelia lor se află rodnica idee metodologică a cauzalității și constantele ca expresie a ordinii. Este suficient să amintim că studiul notelor esențiale ale tuturor particulelor elementare este clădit pe ideea unei constanțe a masei, a energiei, a sarcinii electrice, a momentului magnetic etc., care, îmbinate, oferă imaginea unei anumite clase de particule elementare. Pe ideea lanțurilor cauzale reale se întemeiază apoi cercetările complexe, mediate, ale seriilor cauzale sau ale încrucișării seriilor cauzale, care permit ființei umane să descifreze tainele microcosmosului.

Departe de a anula ideea fundamentală de necesitate, de ordine și de cauzare, fizica microcosmosului oferă terenul unor ample teoretizări referitoare la universalitatea acestor trăsături, evident corelate cu cele ale *întîmplătorului*, ale dezordinii de diferite grade și nivele.

7.2. Același drum complicat l-a avut și explicarea *determinismului biologic*, mai cu seamă începînd cu mijlocul secolului trecut, de cînd s-a pus în mod amplu în discuție rolul *factorului întîmplător* în evoluția biosferei. Și în domeniul biologiei, determinismului liniar (materialist sau spiritualist) i s-a opus *indeterminismul total*, pentru ca treptat să biruie imaginea mai complexă a *determinismului*, în care aspectele dinamice și cele statistice se întrepătrund

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

și în care se poate vorbi de nivele proprii ale necesarului și întîmplătorului, deosebite de fizica microcosmului, de fizică și de chimie în general.

Explicațiile deterministe sau indeterministe trebuiau să aibă în vedere fenomenul *ululor* al *corespondenței organismelor vii* cu complexitatea condițiilor de viață, cu complexitatea mediului, lămurind, pe de o parte, stabilitatea structurilor și pe de alta variabilitatea și orientarea în ultimă instanță progresivă a mecanismelor variabilității și a stabilității.

În *interpretările deterministe* s-au conturat în biologie două extreme. Ectogeneza susține evoluția sub acțiunea *directă* a factorilor externi, în sensul că factorii de mediu provoacă, în ultimă instanță, răspunsurile riguros determinate ale organismului și că efectele fiziologice și morfologice ale acestor acțiuni sînt moștenite de urmași. În această direcție de gîndire predominant mecanicistă, se contestă sau se minimalizează contribuția factorilor interni. Lamarckismul și toate variantele neolamarckiste se înscriu în acest mod de interpretare.

La extrema cealaltă se află teoria *autogenezei*, care pune în întregime constanța trăsăturilor ereditare și variația lor pe seama unor *cauze exclusiv interioare*. Orientarea a fost predominant idealistă, căutînd factorii de determinare de obicei în entități nemateriale: forță vitală, entelehie, elan vital, psihoid etc. Orientarea autogenetică este, în fond, un răspuns categoric la determinismul reducționist mecanicist și urmărește în general *să salveze specificul calitativ al structurilor biologice* și al mecanismelor genetice prin factori nemateriali.

Împotriva extremelor („totul vine din afară", „totul vine dinăuntru") s-au așezat explicațiile dialectice mai complexe, încercările de a descifra în interacțiunea atît de variată a biosferei, inclusiv organismul ca sistem, cu mediul ambiant, mecanismele reale, care pot răspunde și de uluitoarea stabilitate a organismelor, de marea lor capacitate de diversificare și de marea lor capacitate de adaptare.

În încercările explicărilor materialist-dialectice, la loc de frunte se înscrie teoria darwinistă, care ia în considerare *doi factori*: *natura organismului și natura condițiilor de existență*, factori în care necesarul și întîmplătorul se împletesc. Astfel, pentru Darwin, punctul de plecare al diversificării biosferei îl reprezintă variațiile ereditare cu caracter individual, care sînt filtrate de acțiunea selectivă a interacțiunii organismului cu mediul. Nou apare ca rezultat al interacțiunii genotipului cu mediul (inițial întîmplător), dar se fixează în genotipul populației, fiind regizat de selecția

naturală. La Darwin se vede limpede deja nevoia de a corela acțiunea factorilor întîmplători diversificatori, cu tendințele necesare ale evoluției speciilor.

Semnalarea și teoretizarea darwinistă a prezenței factorilor întîmplători în domeniul biosferei a avut ca urmare în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, o dezvoltare predominant *indeterministă* la neodarwiniști, dezvoltare care, prin unele variante, se menține chiar pînă astăzi. Opunîndu-se permanent determinismului mecanic, adepții direcției indeterministe în biologie ajung să absolutizeze rolul *întîmplării* pure în mai multe sensuri: a) declarînd variația ereditară individuală, *mutația ereditară*, ca rezultat al unor *inexactități pur întîmplătoare* de transmitere a structurilor ereditare, b) considerînd că aceste mutații, odată fixate, produc *efecte* absolut întîmplătoare în raport cu necesitățile organismelor, deci în sensul că nu sînt de loc corespunzătoare (ci *dimpotrivă*) nevoilor de adaptare la mediu și de perfecționare a acestei adaptări. Uneori, ca în cazul lui Bergson, teoria *evoluției* creatoare de permanentă noutate este corelată cu rolul factorului întîmplător astfel înțeles, ceea ce contribuie la absolutizarea iraționalului existenței în general.

Modul metafizic de gîndire în multe interpretări contemporane asupra evoluției biologice constă mai cu seamă în *legarea fenomenelor absolut întîmplătoare de altele absolut necesare*. Astfel, de pildă, mutațiile sînt socotite absolut întîmplătoare, iar reproducerea erorilor din structurile ereditare expresie, la rîndul său, a unei necesități de fier. Tot ca o necesitate de fier ar acționa în cele din urmă și *sita* selecției. Deci, pe de o parte, pura întîmplare și, pe de alta, necesitatea de fier.

Dar determinismul complex, elastic își taie drum tot mai clar în interpretările contemporane, dezvăluind corelațiile complexe dintre factorii interni și cei externi, dintre aspectele întîmplătoare și cele necesare. Pe de o parte, în prelungirea ideilor darwiniste, la nivelul studiului contemporan al structurilor genetice și al mecanismelor variabilității se evidențiază însemnătatea stabilității mecanismelor de transmitere a însușirilor ereditare ca un progres deosebit al structurilor biologice, progres care trebuie și poate fi explicat printr-o înlănțuire complexă, dar, în ultimă instanță, determinată, a proceselor chimice în condițiile structurilor vii. E un exemplu concludent de cauzalitate structurală, în care sistemul pune permanent pecetea asupra comportării elementelor reale. Pe acest fond de stabilitate se cercetează apoi cauzele variabilității ereditare, descifrîndu-se iarăși, pe cît posibil, aspectele de con-

Scanned with OKEN Scanner

diţii naturale, neprovocate de om) sînt rezultatul unei interacţiuni complexe de factori interni şi externi, de care depinde atît specificitatea, cît şi frecvenţa lor : produşi elaboraţi de celulă în cursul metabolismului, substanţe chimice pătrunse din afară, temperatură, pH şi alţi factori cu acţiune mutagenă. În această întreţesere de factori se pot ivi, evident, mutaţii singulare (deci cu o probabilitate evazinulă), dar şi mutaţii de diferite frecvenţe care pot demonstra o anumită *constanţă* a complexului de cauze ce le-a generat.

plătoare ale codului creditar, erori care în zdrobitoarea lor ma-

în laborator) sînt de multe ori *specifice*, în sensul că se poate stabili o corelaţie specifică între anumiţi factori mutageni şi *anumite efecte* produse în molecula ADN. Deci din nou constatăm că, împotriva absolutizării întîmplătorului pur ca sursă a mutaţiilor,

constante specifice cu cele variabile, ceea ce explică frecvenţa diferită a acestora, dincolo de faptul că se poate vorbi de o relativă autonomie a mutaţiilor în cazul în care mediul nu suferă schimbări sensibile.

Împotriva absolutizării unei fundamentale *necorespondenţe* dintre mutaţii şi *consecinţele lor* pentru organism, constatăm totuşi prezenţa unor mecanisme complexe elaborate de biosferă în vederea reţinerii şi a dezvoltării mutaţiilor care corespund necesităţilor sistemului. Mecanismele complexe ale *selecţiei*, care acţionează ca rezultat al interacţiunii genotipului cu mediul, asigură *în cele din urmă* menţinerea acelor aspecte noi ce corespund în mai mare măsură caracteristicilor sistemului şi perfecţionării lui.

Desigur, nu se pot ignora studiile închinate aspectelor biologice-cibernetice ale mecanismelor creditare, chiar dacă ele se află la început de drum. Aceste mecanisme pot fi puse în evidenţă la *nivelul populaţiei*, unde schimbările evolutive depind de schimbul de informaţie între o anumită populaţie şi mediul său, alcătuit din populaţiile altor specii şi de sistemul de factori fizici în mijlocul căruia se desfăşoară evoluţia populaţiei examinate. Selecţia naturală apare atunci ca un *mecanism*, prin care procesul evolutiv al populaţiei date este reglat pe baza *informaţiei* emise de populaţia respectivă (ca mesaj rezultînd din lupta pentru existenţă a indivizilor populaţiei date). Circuitul cibernetic, ca structură autore-

Scanned with OKEN Scanner

mediul, fenotipul și genotipul. În opoziție cu teza evoluției predeterminate de combinări ale componentelor ADN-ului, a triumfat teza evoluției bazate pe interacțiunea cu mediul, care pune în fond problemele cărora trebuie să le furnizeze răspunsuri variațiilor endogene. Și, bineînțeles, aceasta împotriva punctului de vedere *preformist*, care concepe *evoluția* ca o desfășurare a unei predestinări eterne, ale cărei lacune și defecte rămîn expresia hazardului ab-

Discutînd determinismul în biologie, nu poate fi neglijată problema *finalității și a mecanismelor ei.* Existența unei corespondențe între alcătuirea sistemelor și modul lor de funcționare este evidențiată, în general, în teoria structurilor. Această corespondență dobîndește în condițiile organismelor vii particularități specifice, superioare, de pildă, celor chimice. Mai mult decît atît, în biosferă se poate evidenția un progres al mecanismelor autoreglatoare selective de corespondență pe măsură ce organismele urcă pe scara complexității, întrucît mecanismele de adaptare permit acestora o *superioară explorare și exploatare* a mediului. Finalitatea în interpretarea contemporană, materialist-dialectică, apare ca o însușire fundamentală începînd cu *structurile vii,* ca rezultat al interacțiunilor complexe, în care locul central îl ocupă echilibrarea prin *autoreglare,* în primul rînd cea generală a organismului ca sistem și apoi cea realizată prin organe diferențiate de reglare, ca sistem hormonal și, în fine, cel nervos, atunci cînd acestea apar în evoluția biologică.

Mai mult decît atît. În ultimul timp, în literatura marxistă apar încercări de a da o *interpretare mai largă finalității.* Finalitatea este compatibilă cu cauzalitatea, întrucît ea se referă la *rezultatul orientat* al interacțiunii cauzelor externe și ale celor interne ale unui sistem, prin selecția posibilității celei mai probabile din mulțimea de posibilități date. În acest caz, finalitatea biologică și cea umană apar drept cazuri particulare ale unei finalități mai largi astfel înțelese.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with Scanner

Capitolul VII-lea
DETERMINISM LIBERTATE

Sînt oare alegerile şi deciziile omului libere sau urmează rigorile unui determinism cauzal ? Omul creează împrejurările sau împrejurările îl creează pe om ? Este omul agent al unei istorii care se desfăşoară în cadre structurale obiectiv determinate sau creatorul liber al propriei sale istorii, al propriului său destin ? Nu cumva admiterea determinismului transformă libertatea într-o himeră şi responsabilitatea umană într-un nonsens, iar respingerea determinismului converteşte libertatea într-un supliciu, iar responsabilitatea într-o iluzie egotistă ? Iată numai cîteva dintre feţele *problemei raportului dintre determinism şi libertate*, una dintre cele mai vechi, mai dramatice, mai actuale şi mai complicate pe care le are de înfruntat meditaţia filozofică.

1. Principiul determinismului în accepţia sa general-filozofică

Natura, istoria omenirii sau propria noastră spiritualitate ni se înfăţişează, de îndată ce trecem pragul unor intuiţii primare, ca o împletire infinită de legături în care nimic nu rămîne ceea ce a fost, unde şi cum a fost, ci totul interacţionează, se schimbă, devine şi dispare într-un mod determinat. Fiecare obiect ne apare ca fiind

determinat de natura conexiunilor sale, dar şi ca un participant activ la acest proces universal al determinărilor reciproce căruia nimeni şi nimic nu i se poate sustrage. Apare astfel legitimă formularea teoretică a unui *principiu al determinismului*, apt să constate şi să explice caracterul determinat (cauzal, legic, necesar) al lucrurilor şi al proceselor. Este, în linii generale, principiul formulat de Spinoza în propoziţia XXVIII din partea I a *Eticii* sale: „Orice lucru particular sau orice lucru care este finit şi are o existenţă determinată nu poate să existe, nici să fie determinat să facă ceva dacă nu este determinat să existe şi să facă ceva de către o altă cauză, care de asemenea este finită şi are o existenţă determinată; la rîndul ei, această cauză nu poate nici să existe, nici să fie determinată să facă ceva decît dacă este determinată să existe şi să facă ceva de către o alta, care de asemenea este finită şi are o existenţă determinată, şi tot aşa la infinit" [1]. Cunoaşterea acestor raporturi de determinare constituie obiectivul suprem, obiectivul-limită chiar, al oricărei investigaţii ştiinţifice. Cum remarca Engels, „noi nu putem merge mai departe de cunoaşterea acestei interacţiuni tocmai fiindcă dincolo de ea nu avem ce cunoaşte" [2]. Şi, de aceea, adevărata problemă care se pune cercetătorului este nu de a trece „dincolo" de determinism, ci de a se mişca în cadrul lui, ridicîndu-se mereu, conform sugestivei formulări a lui Lenin, „de la coexistenţă la cauzalitate şi de la o formă de legătură şi de interdependenţă la alta, mai profundă şi mai generală" [3].

Aceste consideraţii preliminare ne deschid calea spre o definire riguroasă a principiului determinismului pe un plan general-filozofic, dincolo de accepţiile particulare pe care le dobîndeşte pentru un fizician, un biolog, un cibernetician, un psiholog sau sociolog. Ajunşi aici, apar însă dificultăţi greu de surmontat. Mai întîi, pentru că asemenea optici particulare, cantonate în cîmpuri epistemologice eterogene, cer elaborarea unui *limbaj cumulativ* şi a unui *model teoretic* adecvat, suficient de cuprinzător, în care diferitele abordări ştiinţifice să fie mai întîi traduse şi apoi articulate într-o sinteză totalizatoare. Dar şi pentru că, chiar în literatura filozofică actuală, circulă cel puţin trei modalităţi cu totul distincte de definire a determinismului [4]: o modalitate *descriptică* (determinismul ca constatare şi descriere a tipurilor de determinare în

---

[1] Benedict Spinoza, *Etica*, Editura ştiinţifică, 1957, p. 68.

[2] F. Engels, *Dialectica naturii*, Editura politică, 1950, p. 213.

[3] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 86.

[4] Cf. Jacques Moreau, *Problèmes et pseudo-problèmes du déterminisme*, Paris, Masson et Cie, 1954, p. 47.

Scanned with OKEN Scanner

varietatea și specificitatea lor), o modalitate *explicativă* (determinismul ca teorie a mecanismului determinativ al ordinii din univers, îndeosebi teorie a cauzalității) și o modalitate *globală* (determinismul ca concepție de ansamblu asupra procesului cosmic, apță să exprime sensul și ordinea lucrurilor). Dincolo de limitările fiecăreia dintre aceste modalități de abordare (prejudecăți empiriste în primul caz, reducerea teoriei determinismului la teoria cauzalității în al doilea, sau abordarea reducționist-speculativă contrazisă de achizițiile structuralismului și ale teoriei generale a sistemelor în al treilea caz), definițiile amintite se înscriu pe linia efortului notabil de a construi conceptele prin interrelația cărora să putem gîndi, la nivel de maximă generalitate filozofică, procesul determinării și caracterul determinat al lucrurilor. Asemenea concepte sînt cele denumite tradițional în literatura filozofică marxistă „categorii ale concxiunii" : condiționare, dependență funcțională, necesitate și întîmplare, cauză și efect, finalitate, lege, posibilitate și realitate etc. Dealtfel, în pofida momentelor de divergență, toate includ în definirea determinismului a) ideea de structură, de ordine determinată ; b) ideea de producere, de relație genetică de la cauză la efect, în sensul că nimic nu se poate sustrage generării cauzale ; c) ideea concxiunii și interacțiunii obiective, a caracterului necesar și legic al desfășurării proceselor, care, fără a-l corela explicit, nu exclud rolul întîmplării, al finalității și, ca atare, nici tratarea probabilistă ; d) în sfîrșit, ca un corolar, ideea posibilității cunoașterii modului sau chiar a „mecanismului" de determinare și, pe această bază, a previziunii științifice. Selectînd ceea ce este semnificativ în aceste abordări, doar aparent eteroclite, și încercînd să depășim unilateralitatea fiecăreia dintre ele, vom înțelege prin *determinism* teoria corelației dintre categoriile concxiunii, care constată și explică ordinea în univers (sau, mai precis, unitatea dialectică a ordinii și dezordinii, întrucît include și întîmplarea), procesul determinării și caracterul determinat (cauzal-tranzitiv, cauzal-imanent, funcțional, legic, necesar) al fenomenelor naturii, societății și cunoașterii [5].

Astăzi, o asemenea înțelegere cuprinzătoare a determinismului este acceptată *de plano*, în pofida faptului că i se ratașează semnificații diferite și chiar eterogene de fizicieni, biologi, ciberneticieni, psihologi, etnologi, ceea ce deplasează centrul disputelor teoretice de la tradiționalul conflict dintre partizanii și contestatarii determinismului către un conflict între partizani ai determinismului. Avem în vedere îndeosebi conflictul, caracteristic pentru

---

[5] Cf. Călina Mare, *Determinismul și fizica modernă*, București, Editura

evoluției teoretice, adepții *determinismului dialectic* și ai *determinismului mecanicist*. În timp ce ultimul barează iremediabil drumul spre o abordare pertinentă a problemei libertății umane (care pe alocuri devine chiar o problemă lipsită de sens), primul — mai ales în ipostaza sa majoră, marxistă — deschide larg magistrala cunoașterii spre o integrare a libertății și a responsabilității umane într-o perspectivă deterministă care le precizează statutul lor ontologic.

2. Opoziția dintre determinismul dialectic și cel mecanicist în înțelegerea libertății

Determinismul mecanicist, ale cărui principii au fost formulate în limbajul științei de Laplace și în limbaj filozofic de Holbach în *Sistemul naturii*, extrapolează ilicit la ansamblul universului
determinare sesizabile
închise, unde putem izola anumite tipuri din totalitatea interacțiunilor, unde determinările ne apar finite și univoce. Spre exemplu, constatînd că în mișcarea mecanică a macrocorpurilor deplasarea cu viteză mică nu modifică masa, apare firească în acest cadru de referință reducerea varietății maselor la punctul material
corpul rigid, ca atare și neglijarea repercusiunii observației asupra sistemului observat, a condiționărilor complexe și cauzelor indirecte, a hazardului și finalității. Determinismul mecanicist apelează la extrapolări, conferă determinărilor din mișcarea mecanică a macrocorpurilor suveranitatea absolută pe care nu au temei să și-o revendice, este exclusivist și reducționist. Este *exclusivist* pentru că privilegiază cauzalitatea față de alte modalități determinative, elimină întîmplarea (în virtutea confundării cauzalității cu necesitatea), probabilitatea (în virtutea transformării interacțiunilor în relații univoce și finite de tipul „stimul-reacție") și finalitatea (în virtutea „dizolvării" cauzalității imanente, structurale în cauzalitatea tranzitivă). Și este *reducționist* pentru că se sprijină pe o triplă reducție: reducerea necesității și legii la cauzalitate (deci și a legilor statistice la legi dinamice, care stabilesc raporturi univoce între starea inițială și cea finală), reducerea complexului la simplu și a superiorului la inferior (deci și a cauzalității la cauzalitatea mecanică liniară și univocă) și reducerea principiului determinismului la principiul previziunii certe a desfășurării fenomenelor (ceea ce transformă în fond determinismul, în pofida intențiilor generoase ale promotorilor lui, într-un predeterminism

Scanned with OKEN Scanner

stadiul actual evoluției gîndirii teoretice. adepții *determinismului dialectic* și ai *determinismului mecanicist.* În timp ce ultimul barează irremediabil drumul spre o abordare pertinentă a problemei libertății umane (care pe alocuri devine chiar o problemă lipsită de sens), primul — mai ales în ipostaza sa majoră, marxistă — deschide larg magistrala cunoașterii spre o integrare a libertății și a responsabilității umane într-o perspectivă deterministă care le precizează statutul lor ontologic.

2. Opoziția dintre determinismul dialectic și cel mecanicist în înțelegerea libertății

Determinismul mecanicist, ale cărui principii au fost formulate în limbajul științei de Laplace și în limbaj filozofic de Holbach în *Sistemul naturii,* extrapolează ilicit la ansamblul universului determinare sesizabile sisteme chise, unde putem izola anumite tipuri din totalitatea interacțiunilor, unde determinările ne apar finite și univoce. Spre exemplu, constatînd că în mișcarea mecanică a macrocorpurilor deplasarea cu viteză mică nu modifică masa, apare firească în acest cadru de referință reducerea varietății maselor la punctul material corpul rigid, ca atare și neglijarea repercusiunii observației asupra sistemului observat, a condiționărilor complexe și cauzelor indirecte, a hazardului și finalității. Determinismul mecanicist apelează la extrapolări, conferă determinărilor din mișcarea mecanică a macrocorpurilor suveranitatea absolută pe care nu au temei să și-o revendice, este exclusivist și reducționist. Este *exclusivist* pentru că privilegiază cauzalitatea față de alte modalități determinative, elimină întîmplarea (în virtutea confundării cauzalității cu necesitatea), probabilitatea (în virtutea transformării interacțiunilor în relații univoce și finite de tipul „stimul-reacție") și finalitatea (în virtutea „dizolvării" cauzalității imanente, structurale în cauzalitatea tranzitivă). Și este *reducționist* pentru că se sprijină pe o triplă reducție : reducerea necesității și legii la cauzalitate (deci și a legilor statistice la legi dinamice, care stabilesc raporturi univoce între starea inițială și cea finală), reducerea complexului la simplu și a superiorului la inferior (deci și a cauzalității la cauzalitatea mecanică liniară și univocă) și reducerea principiului determinismului la principiul previziunii certe a desfășurării fenomenelor (ceea ce transformă în fond determinismul, în pofida intențiilor generoase ale promotorilor lui, într-un predeterminism

care nu mai lasă nici o marjă pentru manifestarea libertății de alegere și de acțiune a omului).

Constatînd că „definiția determinismului prin previzibilitatea fenomenelor pare a fi singura pe care fizicianul o poate accepta pentru că este singura realmente verificabilă", fizicianul francez Louis de Broglie consideră că o asemenea abordare este inadecvată, întrucît „această definire a determinismului ridică o serie de dificultăți" [6]. Prima și cea mai importantă dificultate o întîlnim de îndată ce încercăm să asimilăm unui asemenea model teoretic alte cîmpuri problematice (fie că este vorba de fizica cuantică, de sistemele electronice, biologice sau sociale a căror funcționare implică retroacțiunea, de psihologia ansamblurilor, de studiul complexelor relații intergrupale și interumane etc.) și constatăm discordanța lor totală cu un model teoretic al determinismului care exclude *ab initio* dialectica necesitate-întîmplare și posibilitate-realitate, diversitatea legăturilor cauzale (imanente și tranzitive), abordarea sintetică, probabilistă și statistică. În toate aceste împrejurări, dar de fiecare dată în raport cu specificul domeniului investigat, multitudinea conexiunilor cauzale și condiționale (care nu decurg nemijlocit unele din altele), concomitența acțiunii (și a interacțiunii) unor factori interni și externi, necesari și aleatorii, relativ independenți unii de alții, asigură previziunea *probabilă* a comportării fiecărui sistem în ansamblul său, dar nu și previziunea *certă* a comportării fiecărui element în parte. În fața acestei discordanțe totale dintre comportarea obiectelor-sisteme și modelul teoretic al determinismului mecanicist, refuzul încăpățînat al faptelor de a se acomoda modelului, considerat înainte unic și peremptoriu, ne conduce inevitabil la dificultatea pe care o intuia Louis de Broglie. Aparent, ni se deschide o alternativă constrîngătoare: *sau* dăm credit absolut faptelor și proclamăm *falimentul determinismului* (reluînd într-o formă modernizată „doctrina contingenței" susținută de Émile Boutroux în 1874), *sau* dăm în continuare gir modelului și forțăm pe cale speculativă acomodarea faptelor la o interpretare mecanicistă desuetă, care, *in extremis*, devine supranaturalistă și fatalistă.

În ambele cazuri se confundă determinismul mecanicist cu determinismul în general și nu se ia în considerație pluralitatea determinismelor parțiale caracteristice diferitelor structuri „regionale" articulate în structura globală a universului. Lumea în care trăim este infinit mai bogată decît și-o imagina Pascal atunci cînd

[6] Louis de Broglie, *Continu et discontinu*, în *Textes philosophiques de Montaigne à Louis de Broglie*, reunis par Ch. Brunold et J. Jacob, Paris, Librairie classique Eugène Belin, 1965, p. 124.

Scanned with OKEN Scanner

admitea aceeași structură de la infinitul mare pînă la infinitul mic. Fiecare structură regională, ca și fiecare etaj la care experiența ne permite să accedem, ne aduce noi adevăruri și ne cere un nou efort de construcție teoretică, situat concomitent la nivelul „pluralismului determinismelor parțiale“ [7] și la cel al determinismului global. Incontestabil, pe măsură ce progresăm în cunoașterea realității, sîntem obligați să modificăm concepția pe care ne-am format-o despre determinism. Dar, în acest proces, dacă am rămîne cantonați în viziunea mecanicistă sau în falsa alternativă „indeterminism-fatalism“, am lipsi știința de resortul său esențial, de ceea ce a constituit pînă acum chintesența puterii și progresul ei, călăuza sa cea mai sigură : „încrederea în posibilitatea de a înțelege lumea“, conjugată cu efortul teoretic „de a merge tot mai departe în căutarea unui determinism“ [8].

Mai mult decît atît. În pofida aparentelor divergențe, alternativa „indeterminism-fatalism“ nu poate rezolva imensa dificultate pe care o întîmpină determinismul mecanicist în a formula corect și a situa pe un teren fertil de dezbatere științifică și filozofică problema libertății umane. Determinismului mecanicist îi este propriu o reprezentare „atomistă“ a vieții psihice, o înțelegere a deciziilor voluntare ale oamenilor ca rezultante mecanice absolut necesare ale unui joc de motive și de mobiluri izolate. Considerarea determinismului sub forma sa mecanicistă conduce la reprezentarea unui univers în care totul este determinat pînă în cele mai mici detalii, în care nu mai există spațiu al creativității și, ca atare, însăși punerea problemei libertății umane devine lipsită de sens. Se ajunge astfel la antinomia : sau determinism fără libertate, sau libertate fără determinism. Această concepție nu este lipsită de o ambiguitate originară. Sîntem îndreptățiți să ne întrebăm împreună cu Max Planck : cum se poate explica funcționarea unui determinism global de tip mecanicist decît fie prin existența unei conștiințe universale apte să-l susțină și să-l urmărească pînă în cele mai mici detalii, fie prin înglobarea voinței umane într-o rețea inumană de cauze și efecte în care, paradoxal, ea devine singurul principiu ordonator ? Fatalismul încearcă să scape de această ambiguitate optînd pentru ordinea *supraumană* a unei lumi guvernate de o necesitate inexorabilă și proclamînd inutilitatea oricărui efort omenesc în fața implacabilei desfășurări a faptelor („raționamentul leneșului“, cum spunea Leibniz), iar indeterminismul apelînd la ordinea *inumană* a unei lumi a contingenței pure

---

[7] Gaston Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, P.U.F., 1951, p. 217.

[8] Paul Langevin, *Gîndire și acțiune*, Editura științifică, 1951, p. 91.

Scanned with OKEN Scanner

Rezultă că antinomia „sau determinism, sau libertate“ caracteristică nu pentru orice abordare deterministă, ci numai pentru determinismul mecanicist, fie că acesta este afirmat explicit ca absolut, fie că este considerat doar implicit ca unicul posibil (prin contestare în numele unei ordini inumane supuse arbitrarului voluntarist, sau prin supralicitare și raportare la o ordine supraumană fatalistă). Cum remarca subtil G. Belot [9], dacă determinismul pare uneori opus libertății este numai pentru că îl considerăm sub forma unui determinism mecanic, ale cărui elemente (umane pe de o parte, supraumane sau inumane pe de alta) sînt exterioare unele altora ; or, o determinare exterioară este o constrîngere și contravine flagrant manifestării libertății umane. Concepțiile moderne în diferitele științe (fizică, fiziologie, psihologie, antropologie culturală, sociologie etc.) au deschis însă adevărata cale pentru depășirea vechiului determinism printr-un determinism nou, dialectic, prin care știința a devenit în fond mai umană și mai apropiată de complexitatea caleidoscopică a vieții. Odată cu aceasta, problema libertății a fost situată pertinent la nivelul unei ordini determinative specific umane, integrate determinismului universal, dar ireductibilă la alte modalități ontice. „În loc să ne zdrobească sub povara unui univers care ne este străin și al cărui destin este determinat o dată pentru totdeauna în afara noastră, noul determinism realizează sinteza subiectivului și a obiectivului, a omului și a lumii pe care-i revine sarcina s-o transforme cu ajutorul cunoștințelor lui și, în consecință, cu mijloacele de acțiune mereu îmbogățite prin dezvoltarea științei, adică prin acțiunea însăși“ [10]

2.2. Paradoxul libertății, dacă ne este permis să ne exprimăm astfel, constă în faptul că ea nu poate subzista decît dacă există un determinism universal și totodată dacă nu există un determinism universal. Cu alte cuvinte, ea este exclusă dacă funcționează un determinism universal mecanicist (care presupune în ordinea umană constrîngeri exterioare, înlănțuiri univoce „cauză-efect“ implacabile, comportamente cvasiautomate), dar și dacă nu funcționează totuși un alt determinism universal (care să racordeze planul uman în contextul natural-social și să ofere repere obiective pentru stabilirea conștientă a scopurilor, alegerea mijloacelor

---

[9] Cf. G. Belot, *Une théorie nouvelle de la liberté*, în „Revue philoso-

de acțiune, realizarea concordanței dintre proiect și rezultat). Un asemenea determinism, suficient de precis pentru a situa libertatea în cadrul lui în raport cu circumstanțe determinate de acțiune, dar suficient de flexibil și nuanțat pentru a-i oferi „spațiu" de creativitate și semnificație umană autentică, este *determinismul dialectic*. Coordonatele acestui determinism dialectic, totalizator, antireducționist, probabilist și apt să realizeze la scară umană sinteza obiectivului și subiectivului (implicit a necesității și libertății), au fost trasate în lucrările clasicilor marxism-leninismului și el este mereu confirmat, îmbogățit și aprofundat grație praxisului și cuceririlor științei contemporane.

În primul rînd, determinismul dialectic este *totalizator*. El ia în considerație totalitatea conexiunilor care conferă un caracter determinat lucrurilor și comportamentelor umane, surprinzînd relația reciprocă dintre termenii fiecărei modalități de determinare (relații de condiționare, conexiuni necesare, raporturi cauzale, legi dinamice și statistice, covariații funcționale, regularități tendențiale etc.), ca și interacțiunea tuturor. El deplasează accentul de la local la sistem, de la tratarea parțială la considerarea globală. Atribuind cauzalității (inclusiv celei neunivoce, implicînd acțiunea unor factori aleatorii, interacțiunea și retroacțiunea prin „conexiune inversă") rolul de pivot al determinismului, el o integrează într-o rețea determinativă complexă care presupune jocul întîmplărilor. „Aceste întîmplări — sublinia Marx — intră, desigur, și ele în cadrul evoluției generale și sînt compensate de alte întîmplări" [11]. Pe de o parte, istoria universală s-ar sustrage oricărei abordări deterministe dacă, într-un anume sens, necesitatea nu ar fi „inerentă și întîmplării" [12]; „ca ar fi, pe de altă parte, de natură foarte mistică dacă întîmplarea n-ar juca nici un rol" [13]. Caracterul totalizator al determinismului dialectic îi permite totodată acestuia să integreze în cadrele lui și *finalitatea*, compatibilă dealtfel cu cauzalitatea întrucît se referă la rezultatul orientat al interacțiunilor cauzelor externe și interne ale unui sistem prin selecția posibilității celei mai probabile din mulțimea de posibilități date.

Asupra acestui aspect al determinismului, decisiv în înțelegerea libertății, vom insista, întrucît conduita umană se inserează în complexe cîmpuri axiologice, psihosociale și semantice, care nu ne mai permit s-o explicăm doar urcînd analitic din cauză în cauză, fără a înțelege sintetic semnificația fiecărui act particular, raportîndu-l la nevoile și la aspirațiile umane pe care le exprimă, la

---

[11] Karl Marx, *Scrisori către Kugelmann*, Editura P.C.R., 1947, p. 126.
[12] F. Engels, *Dialectica naturii*, Editura politică, 1959, p. 29.
[13] Karl Marx, *op. cit.*, p. 126.

Scanned with OKEI Scanner

raportînd-o la totalitatea concretă a scopului urmărit, la finalitatea ei. Finalitatea nu exprimă un plan prestabilit (așa cum susțin în-

interacțiunea cauzelor interne și externe, a cauzelor și a condițiilor. conjugată cu relațiile stabile dintre acestea
structural și funcțional de-a lungul unui lanț cauzal, determină o anumită direcție a dezvoltării fenomenelor. Relativa constanță a interacțiunilor, a ordinii determinative conduce la păstrarea unei *linii orientative*, concretizată în tendința unui sistem de a evolua în direcția stării sale celei mai probabile, datorită autodinamismului caracteristic interacțiunilor sale. „Interpretată ca expresie a repetabilității condițiilor, a ordinii în succesiunea genetică a fenomenelor, finalitatea nu se disociază de cauzalitate, ci se manifestă ca o modalitate specifică a lanțurilor cauzale, în care șirul efectelor se structurează informațional anterior acțiunii cauzelor care le determină, potrivit unor *modele de codificare* înglobate structural în cauze“ [1]

Finalitatea, ca atribut imanent comportamentului uman care se autoreglează în raport cu scopurile proiectate în viitor și cu rezultatele parțiale (reușite, eșecuri) în atingerea acestor scopuri, constituie un moment esențial al libertății umane. Acceptarea ei era interpretată tradițional printr-o optică antropomorfică sau teleologic-providențialistă, ca o respingere implicită a cauzalității și determinismului. Studierea cibernetică a finalității sistemelor dinamice cu autoreglare a schimbat însă datele problemei. Fără a reduce finalitatea umană la reglaj și autoreglaj prin *feed-back*, fără a neglija *statutul specific al finalității comportamentului uman* (unde, pe lîngă un aspect obiectiv-structural, reductibil la problema cibernetică a „direcțiilor“ și a „utilității funcționale“ sau a „reglării anticipative“, există și un esențial aspect subiectiv-axiologic, o conștiință umană care elaborează înseși *scopurile* și își asumă responsabilitatea realizării lor), există un incontestabil paralelism cu sistemul *cauzal* de echilibrare și de reechilibrare (autoreglare). Datele științei ne permit astfel să ieșim din falsa alternativă „sau cauzalitate, sau finalitate“, deoarece finalitatea poate fi astăzi redusă la o serie de componente ale ei (direcție, reglare anticipativă, utilitate funcțională, adaptare), căutîndu-se o explicație cauzală pentru fiecare, chiar dacă știm că structura întregului nu se reduce la suma părților componente. Finalitatea apare astfel, printr-o abordare în consonanță cu achizițiile cibernetici,

---

[1] *cunoaștere*. București, Editura politică, 1967, p. 32.

ca un proces de echilibrare progresivă prin utilizarea informaţiilor anterioare în raport cu exigenţele programării. Ea este concomitent o direcţie impusă de echilibrarea progresivă a unei structuri şi o schemă a talonărilor dirijată din afară de reuşite şi eşecuri. Finalitatea nu este doar trecerea la o nouă structură orientată de un plan dinainte stabilit, ci în primul rînd realitatea efectivă a diverselor momente care ajung să se echilibreze prin jocul acţiunilor şi al interacţiunilor. Finalitatea astfel nu exclude cauzalitatea, ci o include şi o depăşeşte. Integrarea ei în viziunea totalizatoare a determinismului dialectic ne obligă să considerăm că omul nu este un produs mecanic al condiţiilor sale de existenţă, că nu-l putem trata ca *obiect*, că nu ne putem rezuma a-l explica prin determinările sale sociale (esenţiale totuşi !), ci trebuie, pornind de aici, să surprindem angajarea lui integrală în procesul de cunoaştere, acţiune şi valorizare (luîndu-i în consideraţie gîndirea, sensibilitatea, afectivitatea, imaginaţia şi voinţa), să-i înţelegem genetic şi fenomenologic semnificaţia conduitei sale, să-i dezvăluim finalitatea propriu-zis umană, să-l tratăm ca *subiect* al activităţii sale creatoare.

În al doilea rînd, determinismul dialectic este prin excelenţă *antireducţionist*. Fiecare subsistem se articulează în sistemul global al universului în raport cu specificul modalităţilor de determinare (cauzală, legică, necesară etc.) care prezidează structura sa specifică. Aşa cum structura globală nu exclude, ci presupune structuri parţiale, determinismul global nu exclude, ci presupune determinisme parţiale caracteristice fiecărei „regiuni ontice" universului. Constelaţia raporturilor, a acţiunilor reciproce şi a echilibrărilor progresive conferă un anumit ireductibil fiecărui determinism parţial, consonant totuşi cu determinismul global. De aceea nici determinismul mecanic-cuantic, nici determinismul biologic, nici determinismul uman nu pot fi reduse la determinismul mecanicist, deşi acesta îşi păstrează valabilitatea în regiunea ontică a mişcării mecanice a macrocorpurilor cu viteze mici, intră în legături genetice şi prezintă omologii structurale cu celelalte tipuri de determinisme. Într-o concepţie consecvent dialectică, concomitent *genetică* (deci cauzală, istoristă) şi *structurală* (mai precis structural-funcţională) există o autonomie relativă a diferitelor regiuni şi nivele structurale ale realităţii dialectice. Fiecare dintre aceste configuraţii, în conformitate cu legile de structură care-i sînt proprii, este riguros condiţionată de precedenta, pe care o integrează şi totodată o depăşeşte. Tocmai această depăşire, constatabilă, de pildă, în trecerea de la fizico-chimic la biologic sau de la biologic la social, este *ireductibilă*. Determi-

Scanned with OKEN Scanner

aici intervin concomitent relaţii cauzale *tranzitive* şi relaţii de determinare cauzală *imanentă*. „Armonizarea" determinismelor parţiale eterogene şi articularea lor într-un determinism global unitar se realizează prin însăşi „eficacitatea" structurii ireductibile caracteristice fiecărei „regiuni", structură care ne apare ca o cauză imanentă, prezentă în efectele sale [15].

Dintr-o asemenea perspectivă, fără a fi scoasă în afara unităţii materiale a lumii şi a jurisdicţiei determinismului global, libertatea apare ca un moment esenţial al unui determinism parţial, mai precis a determinismului social, *ireductibil* la cel mecanicist sau la oricare alte tipuri de determinisme. Totodată, prin raportarea alegerilor şi deciziilor umane concomitent la cauzele istorice şi la mobilurile ideale, la cauzalitatea tranzitivă, dar şi la cea structurală, la jocul nuanţat al complexelor determinări şi supradeterminări, se constituie în însuşi cadrul intern al determinismului (şi nu printr-o raportare extrinsecă faţă de el) o marjă suficient de largă pentru libertatea de acţiune a omului.

În al treilea rînd, determinismul dialectic este *probabilist*. Înţelegerea dialectică a raportului dintre necesitate şi întîmplare, a interacţiunii cauzelor univoce şi neunivoce, a cauzelor imanente şi tranzitive, a factorilor constanţi şi a celor incidentali dezvăluie în comportarea unor sisteme complexe, şi cu atît mai mult în cazul cercetării vieţii sociale, prezenţa unor evenimente cu caracter aleatoriu, pentru care frecvenţa corespunzătoare unui mare număr de probe tinde către o limită determinată cu o probabilitate foarte mare. Comportarea elementelor este întîmplătoare în raport cu colectivitatea respectivă, în timp ce comportarea colectivităţii este expresia legii statistice, apărînd astfel o contradicţie între stabilitatea relativă a valorilor tipice, care se impune cu necesitate, şi masa unităţilor individuale întîmplătoare, care o exclud, o neagă, dar o şi completează şi o exprimă. Dezvăluirea acţiunii legilor statistice şi, implicit, a cauzelor statistice neliniare, neunivoce, imanente (structurale, ar spune Althusser !), pe de o parte, conferă *universalitate* determinismului şi, pe de altă parte, ne permite să introducem într-o viziune deterministă conceptul de *probabilitate*, disonant doar pentru cei ce reduc cauzalitatea la o cauzalitate mecanică şi legea la o lege dinamică. Corolarul acestei modalităţi

---

[15] Louis Althusser, *op. cit.*, p. 271. Se impune în acest context, cum a demonstrat elocvent Louis Althusser, introducerea conceptului de *cauzalitate structurală*, prin care poate fi gîndită „determinarea fenomenelor dintr-o regiune dată prin *structura* acestei regiuni".

de abordare a determinismului îl constituie noua concepție despre previziune. Unei stări inițiale a sistemului îi vor corespunde mai multe stări viitoare (finale) posibile. În virtutea multitudinii de interacțiuni neliniare relativ independente unele de altele se asigură previziunea *probabilă* a comportării sistemului în ansamblul său, dar nu și previziunea *certă* a comportării fiecărui element în parte. În sistemul social sau în subsistemele sociale, determinismul probabilist este singurul adecvat nu numai datorită multitudinii corelațiilor cauzale neliniare, relativ independente, prezenței masive a factorilor aleatorii, supradeterminărilor, ci și faptului că cei care acționează sînt oamenii înzestrați cu conștiință, care urmăresc scopuri posibile și aleg deliberat căi de acțiune determinate dintr-o pluralitate de variante posibile, care implică „o rezervă de incertitudine, o șansă" [16]. Dar, cum remarca Engels, deși oamenii fac istoria, oricare ar fi mersul ei, fiecare urmărindu-și scopurile proprii fixate în mod conștient, deși istoria este tocmai rezultanta acestor nenumărate tendințe care acționează în

nilor apare jocul întîmplărilor, analiza cauzelor materiale (necesități, interese) și a *rezultatului obiectiv* al acțiunilor umane (care nu concordă cu proiectele individuale, dar le înscrie în media fluctuațiilor întîmplătoare prin care se realizează necesitatea) ne dovedește că istoria este supusă totuși unor determinări cauzale, necesare și legice, care se realizează tendențial-probabilist, *în* și *prin* acțiunea umană. Libertatea ne apare astfel nu ca o „alegere între determinisme" [17], nici ca o alegere „dincolo de determinism" [18] ci ca implicată în însăși funcționarea unui determinism social probabilist.

În al patrulea rînd, determinismul dialectic este *apt să realizeze la scară umană sinteza obiectivului și subiectivului, a necesității și libertății.* O coordonată esențială a determinismului social, care-i conferă un statut aparte în ansamblul unitar al determinismului diferențiindu-l totodată celelalte determinisme „regionale", este inserția subiectivității în textura acțiunii sociale și a devenirii istorice. Un asemenea determinism își propune să explice orice fapt social printr-o înlănțuire de determinări imanente care oferă un cîmp de posibilități pentru

---

[16] J. Moreau, *op. cit.*, p. 339.

[17] Joseph Combès, *Valeur et liberté*, P.U.F., 1967, p. 101.

[18] Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, Cleveland-New York, Meridian Books, The World Publishing Company, 1956,

Scanned with OKEN Scanner

chiar legile sociale, obiective, în sensul că nu depind de conștiința și voința oamenilor, reprezintă întotdeauna o „țesătură" complexă a momentului obiectiv și subiectiv, întrucît ele se manifestă doar în și prin activitatea oamenilor înzestrați cu conștiință și voință. Ireductibil la determinismul lucrurilor, determinismul la scară umană funcționează altfel, rețeaua complexă și dinamică a relațiilor cauzale, legice, necesare oferind un cîmp de alegere indivizilor și colectivităților între o pluralitate de variante posibile și, implicit, lăsînd loc inițiativei, creativității, libertății umane. Claude Lévi-Strauss avea dreptate să spună că „libertatea nu e nici o invenție a juriștilor, nici un tezaur al filozofilor", că „ea rezultă dintr-o relație obiectivă", că oamenii sînt aceia care își aleg mobilurile și căile de acțiune, dar nu „independent de condițiile în care trăiesc" [29]. Dar numai marxismul a putut explica satisfăcător această subtilă dialectică a subiectivului și obiectivului, a spontanului și conștientului, a intereselor și scopurilor, a necesității și libertății, care dă un contur aparte determinismului social [30]

Marx a atras în repetate rînduri atenția asupra faptului că praxisul este concomitent modul specific uman de transformare a ambianței și modul de constituire ontică a Conceput din punctul de vedere al praxisului, determinismul uman este la conjuncția obiectivului cu subiectivul. Ca ființă reală, omul este *obiectual*, intră în relații determinate cu ambianța sa naturală și socială. El este produsul propriei sale activități, întrucît se raportează la ambianța sa *în* și *prin* acțiunea transformatoare, care se desfășoară în structuri obiectiv determinate. Raporturile istorice formate dintre oameni și natură, raporturile dintre indivizi (grupuri, clase sociale etc.) și modelele culturale transmise fiecărei generații de generația precedentă fac ca fiecare individ și fiecare generație să găsească anumite structuri culturale, care, deși sînt modificate de noua generație, îi prescriu acesteia condiții determinate de acțiune și determină caracterul obiectiv al rezultatelor acțiunii oamenilor față de scopurile parțiale și particulare asumate

---

[29] Claude Lévi-Strauss, *Triste tropice*, București, Editura științifică,

[30] Explicarea aprofundată a acestei probleme este lăsată pe seama volumului al II-lea, *Materialismul istoric*, întrucît ea presupune introducerea prealabilă a unor categorii (formațiune socială, structură economică, suprastructură, existență socială, clasă socială, grup social), în afara cărora o tratare riguroasă și exhaustivă a dialecticii obiectivului și subiectivului, spontanului și conștientului, ca și a implicațiilor acestor corelații dialectice în procesul făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră nu este posibilă.

de cutare sau cutare individ. Dar, totodată, omul este *subiectul* care transformă obiectul, creîndu-se pe sine. Evidențiind îndeosebi rolul grupurilor mari de oameni, al claselor sociale, al națiunilor, înainte de toate al maselor populare în structura și desfășurarea determinismului social, Marx a subliniat că oamenii sînt nu numai *produși*, ci și, în primul rînd, *făuritori* ai istoriei, că factorii subiectivi intervin eficient în istorie în calitate de componenți ai praxisului, ai activității transformatoare a subiectului istoric. Omul este mereu o ființă deschisă, niciodată total creată, ci creîndu-se mereu prin praxis, implicit prin elaborarea și realizarea unor proiecte care dau sensuri inedite existenței umane. Specificul practicii în general, al muncii în special este anticiparea actului, *proiectul*, în măsură să asigure și să întrețină o activitate creatoare în continuă tensiune către nou, datorită raportării mereu „deschise" a rezultatelor acțiunii la scopul urmărit. Fundat pe praxis, situat la confluența naturii cu istoria și a cauzalității cu finalitatea, proiectul uman (imaginativ sau conceptual) are întotdeauna rădăcini în datele obiective ale realității naturale și socioculturale, presupune o interacțiune determinată între oameni (grupuri, clase, etc.) prin intermediul „societății în ansamblul ei" (cum se exprimă Marx), dar presupune totodată acte de valorizare care trasează o punte de legătură între sfera posibilului și cea a dezirabilului, permițînd acțiunii umane să depășească scopul ei imediat, direct, noscătoare și ale sensibilității axiologice. Exercițiul acesta al alegerii, concomitent condiționat social și necondiționat absolut, necesar și liber, este definitoriu pentru statutul ontologic al determinismului uman.

Nu este deci adevărat că în principiu, așa cum crede fenomenologul Ehman, „a accepta determinismul ar însemna că considerăm eul ca simplu obiect" [21]. Abordat din perspectiva proprie gîndirii filozofice marxiste, determinismul implică „recunoașterea și sublinierea faptului că subiectivitatea, conștiința, în ipostazele ei de inteligență cunoscătoare și conștiință morală apreciatoare, reprezintă o dimensiune necesară și specifică în structura determinismului social, acoperind, pe măsura îndepărtării noastre de momentul desprinderii de natură, o zonă tot mai întinsă a acțiunii indivizilor și colectivităților" [22]. Implicînd o activitate practică

---

[21] Robert Ehman, *Moral Responsability and the Nature of the Self*, în „The Review of Metaphysics", 16, nr. 63, 1963, p. 449.

[22] Ion Aluaș și N. Kalloș, *Marx și determinismul social*, în *Marxismul și contemporaneitatea*, București, Editura politică, 1968, p. 330.

Scanned with OKEN Scanner

creatoare a subiectivității umane în dublul ei raport cu situațiile externe și structura internă a personalității, determinismul inserează în textura sa, la scară umană, *libertatea*. Definind libertatea într-o primă instanță, împreună cu J. P. Sartre, ca „mica mișcare care face dintr-un individ total-mente condiționat social o persoană care nu restituie totalitatea a ceea ce a primit în condiționarea sa“ [23], constatăm, chiar înainte de a intra într-o analiză mai detaliată, cît de fertilă este concepția marxistă despre determinismul social pentru explicarea și aprofundarea lui. Căci, așa cum spune Engels, libertatea nu constă în visata independență față de determinările obiective, ci „în cunoașterea acestora și în posibilitatea deschisă prin acest fapt de a le pune sistematic în acțiune pentru atingerea anumitor scopuri“ [24].

3. Conceptul de „libertate“ în gîndirea filozofică

Sursa originară a dezbaterilor filozofice în jurul problemei libertății este sentimentul de libertate care acompaniază orice act voluntar. Puși în fața unor configurații diferite de fapte, a unor situații care deschid mai multe alternative de acțiune, resimțim cu acuitate că *decizia* ne aparține, că putem decide ce vrem, că nimic nu este gata făcut, că nimic nu este de reînceput la fel, că reacțiilor noastre le este străin automatismul lucrurilor lipsite de conștiință. Chiar dacă, plasat la nivelul deciziei și făcînd abstracție de rezultatele obiective ale ei, sentimentul libertății este însoțit adesea de iluzia că putem face ce vrem, că a decide fără constrîngere exterioară ar însemna și a decide sustrăgîndu-ne necesității, acest sentiment, care „nu este altceva decît experiența unui act de alegere în sine“ [25], ne conduce spre intuiția, larg acceptată la nivelul „bunului-simț“, că „libertatea voinței s-ar cunoaște fără probe“ (Descartes) și că s-ar reduce la un „dat imediat al conștiinței“ (Bergson). Dar, analizînd mai atent, constatăm că această intuiție este, ca orice intuiție deallfel, *neclară* și *neprobantă*. Este

---

[23] J. P. Sartre, interviu acordat revistei britanice „New Left Review“ ; cf. *Sartre contra Sartre*, în „România literară“ din 25 februarie 1971, p. 20.

[24] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a 2-a, Editura P.M.R., 1952, p. 134.

[25] Douglas Browning, *The Feeling of Freedom*, în „The Review of Me-

de ajuns să ne întrebăm „ce simţim noi cînd ne simţim liberi" pentru a ne da seama că aceluiaşi sentiment îi putem asocia un evantai larg şi eterogen de semnificaţii. Intuiţia este deci neclară. Şi, întrucît ne putem face iluzii asupra resorturilor deciziilor noastre, întrucît putem să considerăm alegerea noastră liberă chiar atunci cînd ea a fost dictată constrîngător de modele culturale, de criterii sociale de valorizare, de prejudecăţi sau pasiuni, de fenomene de alienare, ea nu este nici probantă. Intuiţia libertăţii pune o *problemă*, dar nu o rezolvă. A trebuit să se desfăşoare un îndelung efort de meditaţie filozofică pentru ca însăşi problema să fie formulată pertinent şi să se constituie cadrul teoretic adecvat pentru rezolvarea ei.

În dezbaterea teoretică a problemelor libertăţii s-au propus în istoria gîndirii filozofice mai multe tipuri de soluţii. Vom prezenta cîteva dintre ele, nu în ordinea lor cronologică, ci în ordinea în care trecerea de la o interpretare la alta ne permite să surprindem fazele prin care trece procesul progresiv de conceptualizare a libertăţii, străbătînd itinerarul cuprins între adeziunea pasivă la impulsuri şi adeziunea activă la valori.

3.1. O primă interpretare este cea în care ne apare *libertatea-spontaneitate*. Ea este prezentă la gînditorii care identifică libertatea în actele unice, irepetabile, izvorîte din impulsuri vitale sau emoţionale sustrase constrîngerilor exterioare şi inanalizabile raţional. Este libertatea-capriciu, libertatea-bun plac sau, mai precis, acea „libérté-jaillissement" („libertate-ţîşnitură"), exaltată de Bergson [26]. Libertatea este considerată ca un „dat imediat al conştiinţei", ca facultatea inerentă omului de a se raporta sintetic şi spontan la actele pe care le îndeplineşte, dînd curs pulsaţiilor şi impulsurilor emoţionale care „ţîşnesc" din „străfundurile eului". Pentru că definirea este un act exercitat de inteligenţa cunoscătoare, iar libertatea este proprie actelor care nesocotesc suveran constrîngerile inteligenţei, o definire a libertăţii devine principial imposibilă pentru cei ce o reduc la „raportul spontan al eului concret cu actul". „Acest raport este de nedefinit tocmai pentru că sîntem liberi", scrie Bergson, conştient că „orice definiţie a libertăţii va da dreptate determinismului" [27].

Această primă interpretare a libertăţii este totalmente criticabilă. Omul care s-ar considera în afara constrîngerilor şi ar conferi atributul libertăţii oricăror elanuri spontane, care ar confunda dorinţa cu voinţa şi ar da curs, fără „cenzură" raţională şi fără triaj axiologic, pulsaţiilor vitale pornite din abisurile subconştien-

---

[26] În cap. III din *Essai sur les données immédiates de la conscience*.
[27] H. Bergson, *op. cit.*, p. 167.

Scanned with OKEN Scanner

tului, s-ar supune, în fond, unor constrîngeri tiranice ale unui determinism psihologic implacabil. Ar deveni un simplu automat, cu singura deosebire că, aderînd tacit la principiul *carpe diem*, își creează iluzia de a fi liber tocmai atunci cînd este redus la un simplu „obiect" într-un angrenaj a cărui funcționare îi scapă cu desăvîrșire. Iar egocentrismul și narcisismul ar masca pierderea totală a „conștiinței de sine", a capacității de alegere și decizie, a intenției de a înțelege necesitatea tocmai pentru a o „inferioriza" prin proiecte, mobiluri și scopuri care să se poată realiza nestingherit, fără constrîngeri de nici o natură. Putem spune că această concepție a unei libertăți-spontaneități caută libertatea exact la polul opus ei. Adeziunea pasivă, evaziaautomată la impulsuri spontane ne plasează într-o zonă a nonlibertății, în afara oricărui indiciu al manifestării ei, cel mult în pragul dincolo de care începe anevoiosul proces progresiv de eliberare.

3.2. Trecînd acest prag, întîlnim o a doua modalitate de interpretare : *libertatea-indiferență*. O întîlnim anticipată de stoici, reluată în formula lui Duns Scott *„liberum arbitrum indifferentiae"*, mai tîrziu în *Tratatul asupra liberului arbitru* al lui Bossuet și, în secolul nostru, într-o variantă sui-generis, reluată de fenomenologie [28]. Libertatea este definită din această perspectivă ca facultatea de a decide fără a fi determinat de nici un mobil sau motiv. Ea presupune deci un act voluntar de dominare a impulsurilor și a pasiunilor, eliberarea de prejudecăți și iluzii, de orice solicitări constrîngătoare asupra eului care ar putea să privilegieze un mobil de acțiune față de altul. Nu indiferența involuntară sau patologică (schizofrenică), ci indiferența deliberată, voluntară este indiciul unei asemenea libertăți, care are drept corolar pentru Bossuet refuzul sistematic al angajării, iar pentru M. Merleau-Ponty disponibilitatea și angajarea permanentă ca expresie a tendinței de autoafirmare a eului, care înțelege lucid să compenseze prin cantitatea experiențelor lipsa unor repere obiective de ierarhizare calitativă, echivalența lor. A fi liber ar însemna deci, pentru partizanii „indiferenței", a acționa în afara oricărei rațiuni cu privire la conținutul actului care urmează a fi realizat, a avea puterea de a dobîndi independență în raport cu orice mobiluri și, implicit, în raport cu orice ordine a cauzelor, a fi mereu tu însuți.

Este ușor de sesizat că și o asemenea interpretare este precară. Ea exaltă ca o perfecțiune a voinței ceea ce este, în fond, o de-

---

[28] Întîlnim unele incidențe și la Albert Camus (*Le mythe de Sisyphe*. N.R.F., Gallimard, 1965, p. 84 și 94), dar, prin caracteristicile sale esențiale, concepția lui Camus se încadrează într-o altă modalitate de tratare a libertății și va fi analizată la locul cuvenit.

Scanned with OKEI Scanner

ficiență a cunoașterii. Ea întreține iluzia că a acționa (sau a nu acționa) fără motive înseamnă a sustrage acțiunea (sau refuzul ei) unor determinări cauzale, confundînd eliberarea de constrîngeri (posibilă !) cu o iluzorie eliberare de necesitate. Ea desconsideră faptul că nu te poți domina pe tine dacă nu domini prin cunoaștere și acțiune eficace ambianța, guvernată de un determinism pe care „indiferența" nu-l oprește nici să acționeze și nici să refuze acordul proiectelor noastre cu realizarea lor. Totodată, ea se sprijină pe ipoteza subiacentă, greu de susținut, că trăim într-o lume fără repere axiologice, în care toate alegerile sînt echivalente. Or, dacă ar fi așa, alegerea între variante de acțiune nu are sens, decizia devine arbitrară, iar libertatea imaginară. Respingînd această interpretare, nu putem însă să nu menționăm că ea surprinde totuși un prim grad al libertății : libertatea implică puterea voinței umane de „a pune între paranteze" automatismele impulsurilor, de a nu accepta pasiv să dea curs oricăror solicitări ale eului, de a le domina cel puțin prin detașare și disponibilitate cît timp îi este inaccesibilă dominarea autentică, realizabilă prin cunoaștere și valorizare. „Această indiferență — cum spune Descartes — este gradul cel mai de jos al libertății" [29]. Și tot autorul *Meditațiilor metafizice* comentează : „Căci, dacă eu aș cunoaște întotdeauna cu claritate ceea ce este adevărat și ceea ce este bun, nu aș mai fi niciodată în dificultate deliberînd ce judecată și ce alegere aș trebui să fac ; și astfel aș fi în întregime liber fără să fiu vreodată indiferent" [30]

3.3. O a treia interpretare ne situează cu un pas mai departe în itinerarul pe care conceptul de libertate îl străbate pentru a accede în orizontul axiologic. Întîlnim de această dată identificarea libertății cu *liberul arbitru*. Libertatea încetează a mai fi doar autostăpînire și devine o forță propulsatoare. Ea încetează să mai reziste printr-o indiferență olimpiană oricăror opțiuni axiologice. Acum valorile, cu polaritatea și ierarhia inerentă lor, solicită eul, și alegerea între alternative neechivalente și neindiferente se impune. Pentru o asemenea alegere, voința are în această fază pretenția de a-și fi propriul ghid, de a se sustrage oricăror determinații necesare, pentru a decide să facă sau să nu facă ceva. Voința apare ca putere a unui început absolut, ca o cauză primară capabilă să arbitreze și să efectueze, prin virtuțile ei intrinseci, orice alegere între solicitări diferite sau contrare. Voința este ridicată la rang de unic și liber-arbitru al actelor umane. Sînt liber

---

[29] Descartes, *Meditations touchant la philosophie première*, în *Oeuvres choisies*, Paris, Libr. Garnier Frères, 1919, p. 113—114.

[30] *Ibidem*, p. 114.

pentru că fac ce vreau, va spune orgolios personalistul Renouvier, dînd o formulare şocantă conceperii libertăţii ca liber-arbitru. Mai precis însă, cum remarcă Glansdorff, „se poate concepe libertatea sub aspectul liberului-arbitru ca fiind puterea absolută de a alege între ceea ce este apriori considerat bine sau rău“ [31]. Liberul-arbitru n-ar fi deci, în fond, nimic altceva decît facultatea umană de a decide între mai multe posibilităţi de acţiune neechivalente grație capacităţii voinţei de a nu se supune unor determinări necesare extrinseci şi de a-şi impune suveranitatea absolută.

Fără îndoială că plasarea libertăţii dincolo de aderarea pasivă la impulsuri spontane şi dincolo de indiferenţă, la nivelul alegerii între alternative posibile cu ierarhie valorică, marchează un progres faţă de interpretările anterioare. Dar atîta timp cît se consideră libertatea drept un „dat“ al individului autonomizat, se refuză întemeierea libertăţii pe cunoaştere şi, mai ales, se nesocoteşte planul acţiunii (unde trebuie să se probeze măsura în care omul este liber nu numai să vrea ceva, ci să şi realizeze, nestînjenit de necesitate, ceea ce şi-a propus), doctrina liberului-arbitru rămîne, în ansamblu, eronată şi pernicioasă. Orgoliul voinţei umane de a se erija în „cauză primă“ şi a desconsidera determinismul se plăteşte scump, cu preţul convertirii unei libertăţi imaginare într-o tiranică dependenţă absolută faţă de necesitate. Desigur, omul este liber, cum spunea Schopenhauer, să vrea ceea ce vrea, dar el nu este liber *să facă* orice vrea. Dacă atunci cînd îşi elaborează proiectul, alegînd voluntar una sau alta din posibilităţile de acţiune, el desconsideră necesitatea, aceasta „se răzbună“ asupra rezultatelor acţiunilor sale, care nu vor concorda cu cele scontate. „Libertatea absolută nu poate deci produce o operă pozitivă sau o faptă pozitivă“ [32], remarca pe drept cuvînt Hegel. Pentru a acţiona cu adevărat liber, putînd să-şi realizeze proiectele sale fără a fi stînjenit de necesitate, omul nu are decît o singură cale : să nu o nesocotească, s-o cunoască şi „s-o interiorizeze“ la nivelul mobilurilor care prezidează opţiunea pentru o variantă posibilă de acţiune. Doctrina liberului-arbitru închide însă calea de acces spre o autentică libertate de acţiune pentru că asociază fără temei descoperirea virtuţilor de creativitate ale subiectivităţii umane cu abandonarea determinismului. Or, cum s-a arătat în capitolul precedent şi cum o spune explicit Lenin, „ideea determinismului, care stabileşte necesitatea acţiunilor spulberă povestea

[31] Maxime Glansdorff, *Les déterminants de la théorie générale de la valeur*, Université Libre de Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie.

absurdă a liberului arbitru, nu exclude cîtuşi de puţin nici raţiunea, nici conştiinţa omului şi nici aprecierea acţiunilor lui. Dimpotrivă, numai punctul de vedere determinist face posibilă o apreciere rigurousă şi exactă în loc să pună totul pe seama liberului arbitru" [23].

Depăşirea doctrinei liberului-arbitru poate fi realizată trecînd direct la o abordare deterministă a libertăţii dintr-o perspectivă etică. Este, de fapt, drumul pe care l-au urmat, în prelungirea lui Spinoza şi Hegel, clasicii marxismului. Dar, pe drumul de la doctrina liberului-arbitru pînă la interpretarea determinist-dialectică a libertăţii mai poate fi identificată o fază intermediară, asupra căreia au staţionat gînditorii care au resimţit cu acuitate deficienţele capitale ale vechii concepţii, dar care nu s-au situat pe o poziţie teoretică-metodologică aptă să le elimine definitiv. Ei au sesizat caracterul nejustificat al orgoliului unei libertăţi absolute, considerată drept marcă a „demnităţii" umane, ajungînd să constate refuzul realităţii de a răspunde oricăror proiecte umane şi să trateze libertatea ca un supliciu, o umilinţă şi o condamnare. Ei au substituit problema metafizică a „libertăţii în sine" a omului generic prin problema libertăţii de acţiune a omului concret, angajat în situaţii determinate. Ei au refuzat apelul la o ordine transcendentă divină, căutînd exclusiv în regiunea ontică a umanului o întemeiere, fie ea fragilă, a libertăţii. Ei au încercat să reintegreze în drepturi angajarea şi responsabilitatea morală, excluse de vechea doctrină a liberului-arbitru. Şi au încercat, pentru a realiza toate acestea, să traducă în construcţiile lor filozofice, mai fidel decît teoreticienii liberului-arbitru (care îl zeificau pe om şi ridicau un imn de slavă unei libertăţi iluzorii absolute), experienţa noastră intimă a alegerilor şi deciziilor, în situaţii variate de „tensiune-adaptare" cu reuşitele şi eşecurile ei, libertatea aşa cum o resimţim şi cum o putem analiza fenomenologic în trăirile noastre existenţiale.

3.4. A patra interpretare a libertăţii tratează libertatea exclusiv ca *libertate existenţială* (subiectivă) şi, dacă nu în ordine istorică, în ordine logică se situează undeva pe traiectoria care duce dinspre libertatea-indiferenţă şi liberul-arbitru spre libertatea morală (obiectivă). Ea reprezintă o dominantă a unor analize ample efectuate de gînditori cu o formaţie spirituală eterogenă, dar care, *grosso modo*, pot fi subsumaţi unuia dintre cele mai semnificative curente din filozofia nemarxistă contemporană : *existenţialismul*.

---

[23] V. I. Lenin, *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 1, Editura politică, 1969.

Scanned with OKEN Scanner

Sintem nevoiți, ajunși în acest punct al argumentării noastre, să deschidem o paranteză pentru a prezenta mai amplu structura filozofiei existențialiste, spre a putea înțelege mai bine sensul confruntării ideologice contemporane dintre marxism și existențialism în jurul mult dezbătutei probleme a libertății umane.

Punctul de plecare al concepției existențialiste despre libertate este omul, cu trăirile lui, cu experiențele lui de viață. Dar, prin eliminarea temporalității, a istoriei economice și sociale (considerată „vulgară"), primordialul „eu exist" nu mai desemnează omul ca „ansamblu al relațiilor sociale" (Marx), ci experiența trăită de viață și trăirea afectivă a unor situații de către individul izolat. Pornind, într-un fel sau altul, de la Sören Kierkegaard, existențialismul consideră, de regulă, omul drept o ființă care nu are „esența" sa proprie, ci și-o creează prin existența sa în funcție de modul în care valorizează fiecare situație, mereu deschisă spre viitor, alegînd liber una sau alta dintre posibilitățile de acțiune. Susținînd că „existența", redusă la experiența *trăită* a subiectului, precede și determină „esența", inaccesibilă cunoașterii raționale și sesizabilă doar în „situații-limită", prin trăirea intensă a unor sentimente de neliniște, teamă, grijă, disperare și a conștiinței vinovăției, existențialismul face de obicei apel la „reducția fenomenologică" a lui Husserl. Prin acest procedeu, constînd în „a pune între paranteze" în cîmpul conștiinței tot ce ține de realitatea obiectivă, tot ce a fost obținut prin raționea discursivă, existențialiștii speră că ar putea sesiza, datorită unor intuiții emoționale, adevăratele dimensiuni ale condiției umane. Dar în același timp, în varianta sa majoră, heideggeriană, existențialismul devine iconoclast față de Husserl. Omul, redus de Husserl la o conștiință pur transcendentală, devine o ființă tensionată emoțional și cu o alcătuire concretă globală. Analiza fenomenologică husserliană devine acum un fel de hermeneutică, operînd cu reducții și schimbări succesive nu pentru a căuta un imperiu obiectiv al unor „esențe" ale conștiinței (așa cum vor încerca Max Scheler sau Nikolai Hartmann), ci căutînd structurile fundamentale ale experiențelor existențiale ale omului. Și, întrucît existența umană (*Dasein*-ul în terminologie heideggeriană) se construiește pe sine ca proiect în „depășirea" ei spre esență, depășirea apare ca fiind sursa oricărui sens, deci a oricărui fundament, iar libertatea ca fiind implicatul și fundamentul ultim al acestei mișcări dinspre existență spre esență.

Astfel, pentru existențialism, *libertatea* devine un „dat ontologic", o structură constitutivă și inalienabilă a omului, fiind „centrată" pe experiența trăită a ființei umane. Pentru autorul lucră-

rii *L'Être et le Néant*, a fi om este echivalent cu a fi liber. Libertatea mea, scrie Sartre, nu este o calitate supraadăugată, întrucît omul este o conștiință (un „pentru-sine", spune Sartre), iar fiecărui „pentru-sine" *(pour-soi)* îi este caracteristică tendința de a se interoga asupra *ființării*, de a se smulge în afara ei (prin îndoială, prin detașare critică, prin suspendarea judecății etc.) și de a o *neantiza*. Această posibilitate pentru realitatea umană de a „secreta un neant"... este, după Sartre, libertatea[31]. Într-o asemenea interpretare, omul este liber pentru că în el și pentru el existența precede esența, pentru că nu există o esență umană prealabilă actelor și trăirilor sale prin care omul *este* ceea ce *se face* datorită acelei puteri de „neantizare" despre care vorbea Sartre. Omul are, desigur, un trecut, dar el poate să-l accepte sau să-l refuze, să-i dea o semnificație sau alta. El se găsește plasat într-o anumită situație, dar el decide și cum să intre în ea și ce *sens* să-i dea. Dar, prin aceasta, libertatea încetează să fie un simplu dat ; ea se manifestă numai în exercițiul alegerii, al unei asemenea alegeri făcute fără punct de sprijin și care își dictează ei înșiși motivele, deasupra oricăror rațiuni. O asemenea libertate este totală, încetează să mai fie un privilegiu al voinței, fiind proprie și pasiunilor, emoțiilor, oricăror experiențe în care individul își asumă responsabilitatea alegerii și se angajează cu autenticitate. Orice act, în măsură în care este *al meu*, în măsura în care izvorăște dintr-o trăire cu *autenticitate* a vieții și mă angajează, este pentru Sartre *liber*, independent de consecințele sale.

Tratînd pe un alt plan tema „autenticității", Karl Jaspers consideră că existența umană „autentică" presupune orientarea omului spre sine însuși, ocolirea frămîntărilor cotidiene care l-ar plasa pe om în raporturi cu lumea lucrurilor, conferindu-i doar o existență „neautentică". Raportările axiologice ale omului ar fi, prin însăși statutul lui ontologic, supuse acțiunii a două puteri divergente, cu efecte tragice : *legea zilei* (care i-ar cere claritate, consecvență și fidelitate, i-ar comanda să-și formuleze idealuri și să le realizeze în lume) și *pasiunea nopții* (care i-ar inspira omului dorința de a refuza comandamentele rațiunii, precipitîndu-l spre „realizarea" existenței sale prin distrugere și ruinare). Jaspers susține că această ambiguitate a existenței, supusă antinomiei „zilei" și „nopții", ar face rațiunea neputincioasă. Omul nu s-ar putea cunoaște decît prin așa-numita lectură a „cifrului" pe care îl oferă experiența trăită, îndeosebi în „situațiile-limită" (cum sînt eșecurile), cînd tensiunea cerințelor antinomice ale „zilei" și „nopții" atinge apogeul și cînd omul, în fața refuzului realului de

---

[31] Cf. J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943, partea a 4-a.

Scanned with OKEN Scanner

a-i realiza proiectul, devine introvertit și intuiește, în stări de mare tensiune emoțională caracteristice alegerilor sale libere lipsite de repere axiologice, „misterul" său. *Libertatea existențială*, căutată de Jaspers prin renunțarea la pretențiile de a raționaliza universul și retragerea narcisistă în dimensiunile vieții interioare, întîlnește în acest punct interpretarea sartreiană a libertății, ca „perpetuă interiorizare, neantizare și subiectivizare a contingenței", care, astfel modificată, trece în întregime „în gratuitatea alegerii".

În oricare dintre variante, chiar luînd în considerație notele diferențiale dintre Heidegger, Jaspers și Sartre de care am fost nevoiți din considerente didactice să facem abstracție, se degajează același efort meritoriu de a trata libertatea nu ca spontaneitate, nu ca indiferență, nu ca liber-arbitru, ci ca *libertate de alegere*. Este surprinsă aici o fază mai evoluată a libertății : libertatea interioară sau *libertatea existențială*, cu alte cuvinte posibilitatea specific umană a activității coordonate a conștiinței, a voinței și a forțelor morale ale omului în procesul activității sale finaliste și raționale, de a înfăptui independent alegerea uneia sau alteia dintre modalitățile de comportament și de a-și asuma responsabilitatea acesteia. Datorită însă erorii metodologice pe care o comite concepția existențialistă interpretarea libertății existențiale (prin ignorarea dialecticii elementului intern și extern, a elementului subiectiv și obiectiv), ea nu poate străbate mai departe itinerarul către înțelegerea libertății ca putere de creare a valorilor, deoarece nu numai că nu găsește, ci și interzice *de plano* însăși căutarea unor repere axiologice obiective ale alegerilor umane. Situația este paradoxală : *existențialismul exaltă libertatea umană, dar o libertate fără puncte de sprijin în realitate, fără repere axiologice* și care, de regulă, conduce la eșec.

Chiar dacă unele lucrări ale lui Heidegger sau Jaspers sînt un fel de „stații seismografice" de înregistrare subtilă și fină a înstrăinării umane, iar Sartre s-a dezis public de concepția despre libertate din *L'Être et le Néant*, făcînd apel, sub influența vădită a prestigiului crescînd al filozofiei marxiste, la o reinterpretare a problemei libertății prin prisma unei dialectici a „interiorizării" și „exteriorizării" unor determinații socio-culturale[33], existența-

---

[33] Astfel el ajunge să admită că „fiecare generație e produsul natural și social al generației anterioare, dar fiecare se desprinde de generația anterioară și depășește cu condiționarea praxisului său obiectivarea praxisului anterior" (în *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960, p. 633); vezi și interviul dat în 1971 revistei „New Left Review", în care se dezice de *L'Être et el Néant*, pentru că „această carte refăcea o experiență fără nici

lismul păcătuieşte, in oricare din variantele sale mai sau mai noi, prin faptul că identifică libertatea cu alegerea, redusă la un act gratuit. Existenţialismul respinge nu numai sensul spiritualist al „binelui" sau „dreptului" în general, ci respinge totodată orice criterii obiective de valorizare. „Orice evaluare constituie o subiectivizare", argumentează existenţialismul, ... atare, nici o alegere nu are fundament, iar alegerea este lipsită de importanţă, întrucît nu ar exista o ierarhizare obiectivă şi nici una dintre posibilităţi nu ar putea fi justificată mai mult. În ciuda deosebirilor dintre ei, reprezentanţii existenţialismului nu pot să nu accepte, cel puţin tacit, teza capitală a lui Sartre: „omul este condamnat să fie liber" [36]. Este condamnat din clipa în care îşi dă seama că i se deschid multitudini de căi de acţiune, că trebuie să-şi asume responsabilitatea alegerii, dar că, în fond, toate activităţile umane sînt echivalente.

În aceste condiţii, prin disocierea arbitrară a individului de social, nici o valoare nu mai are fundament şi alegerea este lipsită de importanţă. Adoptarea credoului lui Caligula („cred că toate acţiunile sînt echivalente") indică în existenţialism o filozofie care disociază individualul de social, în relaţii sociale, care alege şi decide, îşi asumă responsabilitatea opţiunilor sale, dar utilizează întotdeauna criterii *istoriceşte* şi *socialmente* determinate de praxis, chiar dacă acestea pătrund prin diverse „canale" (educaţie, modă, prestigiu, contrîngere morală sau juridică) în sfera de comportament, unde sînt transfigurate de conştiinţa individuală. Fără îndoială, unele analize existenţialiste contribuie la demistificarea şi la defetişizarea condiţiei umane, la înlăturarea abordării mecanicist-reducţioniste a umanului. Modul în care Sartre dezbate întrebarea „este omul el însuşi sau altceva decît el însuşi?" întreţine trează conştiinţa unicităţii omului, a istorismului, a rolului creator al subiectivităţii şi a responsabilităţii umane, ceea ce oferă, între anumite limite, unele puncte de contact cu marxismul în combaterea ideologiei tehnocratismului şi a sistematismului ultraformalist, care proclamă în zilele noastre „moartea omului". Dar, chiar atunci cînd denunţă dezumanizarea omului, protestul existenţialiştilor, adeseori generos şi străbătut de căutări

---

[36] Iată în întregime argumentarea lui Sartre (din *L'Existentialisme est un humanisme*, ed. Nagel): „Omul e condamnat să fie liber. Condamnat pentru că nu s-a creat el însuşi şi totuşi liber pentru că, odată zvîrlit în lume, el este responsabil de ceea ce face... Omul, fără nici un sprijin şi fără nici un ajutor, e condamnat în fiecare clipă să inventeze omul".

febrile, rămine steril tocmai pentru că se întemeiază pe un mod fundamental eronat de a concepe umanul, conferind o dimensiune moral, pentru a conchide în cele din urmă că raţiunea şi acţiunea sînt nepulincioase. Libertatea omului nu poate fi concepută fără determinism, care este condiţia *sine qua non* a oricărei acţiuni eficace, a oricărui acord între scopuri proiectate şi realizări efective. Determinism înseamnă la scară umană şi criterii obiective de ierarhizare valorică. Or, lumea în care trăim şi în care omul, după expresia lui Sartre, este „condamnat la libertate", este considerată de existenţialism o lume fără repere axiologice. Dacă valorile n-au nici un suport în realitatea obiectivă, devine lipsit de importanţă ce preferi. Totul este să preferi. Nu are importanţă în ce sens acţionezi. Totul este să acţionezi. Totul este să acţionezi şi să-ţi asumi răspunderi (să fii cuprins de „fascinaţia actului", spune Sartre). Devine lipsit de importanţă ce alegi. Totul este să alegi. Devine echivalent dacă alegi ca model de viaţă un gigant al cunoaşterii umane (Kant), un simbol al extazului mistic (Saint-Vincent de Paul) sau pe celebrul Cassanova, pentru care fiecare nouă femeie cucerită este o nouă etapă în „studiul filozofic al vieţii". Coincidenţa „alegerii cu valorizarea" „omului cu libertatea" este împinsă de Sartre pînă la punctul în care, prin excluderea oricărei raportări a actelor la determinările obiective, se şterge orice distincţie între actele noastre libere şi cele nelibere.

Acţiunile umane, considerate libere de către existenţialişti în virtutea unor valorizări lipsite de criteriu, vor suporta inevitabil rigorile necruţătoare ale *necesităţii* desconsiderate. Ceea ce filozofia sa poate disimula prin subterfugii teoretice nu mai poate disimula opera literară şi dramaturgia sartriană, care devine o necruţătoare demascatoare a caracterului iluzoriu şi diversionist al concepţiei existenţialiste despre libertate. Logica vieţii conduce personajele sartriene care se autoiluzionează că ar fi libere să-şi inventeze viaţa cum vor, angajîndu-se în acţiuni obsedate de fascinaţia actului, de dorinţa de a înfăptui ceva care să poarte pecetea subiectivităţii lor, spre o totală discordanţă între intenţii şi realizare. Şi Goetz (din *Diavolul şi bunul dumnezeu*), şi Hugo (din *Mîinile murdare*) şi Franz von Gerlach (din *Sechestratul din Altona*) şi Mathieu Delarue (din romanul *Drumurile libertăţii*) sînt sistematic frustraţi de consecinţele actelor lor. Şi atunci, Mathieu Delarue îşi va converti orgoliul egotist al unei libertăţi fără fundament într-o jalnică lamentaţie: „s-ar spune că cineva îmi

fără urmările actelor mele : totul se petrece ca și cum aș putea mereu s-o iau iarăși de la început". Iar Antoine Roquentin, personajul principal din romanul lui Sartre *Greața*, va recunoaște în momente de luciditate : „Eu sînt liber pentru că eu nu pot *să fac* ce vreau". Este, în aceste replici-cheie ale personajelor sartriene, o sublimă autorecunoaștere a eșecului concepției existențialiste despre libertate.

Dar nu numai atît. Existențialismul opune felișizării structuraliste a conceptului disprețul față de concept și chiar față de știință, față de perspectivele pe care aceasta le deschide pentru eliberarea progresivă a omului prin cunoaștere și acțiune eficientă, pentru umanizarea cadrului său de viață. Tocmai de aceea se ajunge la acel dezarmant „dezacord între intenții și realizare"[37] analizat subtil de Dumitru Ghișe. Critica justificată a panlogicismului se prelungește astfel într-o totală descalificare a cunoașterii științifice, suspectată că ar risca să fortifice mirajul unei existențe neautentice. Refuzul sprijinirii libertății pe cunoașterea necesității, caracteristic pentru subiectivismul de tip existențialist, înseamnă refuzul unei rigori posibile și nu iluzorii. Ca și refuzul referințelor la experiența trăită, el transformă slăbiciunile unei

în care domnește

haosul moral și cecitatea axiologică, în care omul ar fi un Sisif,

dramatic divorțul dintre proiectele și rezultatele sale, trebuind în cele din urmă să accepte lumea așa cum este, imperfectă, fără sens și fără valoare. Marx remarca acum mai bine de un secol că un asemenea punct de vedere nu este indicat în interpretarea libertății. „Căci cum ar putea să-mi servească drept temei pentru o apreciere și un discernămînt just — se întreba Marx — un punct de vedere care, cu privire la întregul univers, nu exprimă decît ideea anodină că tot ce există este imperfect. Însăși acest punct de vedere este cea mai imperfectă dintre toate imperfecțiunile pe care le vede în jurul său"[38]

Libertatea existențială ne conduce astfel pînă la limita dincolo de care se impune trecerea la o nouă interpretare a libertății.

3.5. Ajungem astfel la o a cincea interpretare a libertății, *libertatea de acțiune*, în perimetrul căreia se va înscrie cu un timbru original și filozofia marxistă.

---

[37] Dumitru Ghișe, *Existențialismul francez și problemele eticii*, București, Editura științifică, 1967, p. 121 și urm.

[38] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, E.S.P.L.P., 1957, p. 31.

Scanned with OKEN Scanner

Este singura interpretare care, cu mai mult sau mai puțin succes, încearcă să treacă dincolo de libertatea internă (subiectivă) a omului, exprimată în posibilitatea de a alege dintr-un evantai de posibilități și de a decide fără constrîngeri exterioare, către libertatea de acțiune (obiectivă) a omului, exprimată în posibilitatea de a realiza efectiv în mod liber acordul, nestînjenit de constrîngeri exterioare, între scopul *propus* și obiectivul *realizat*. O asemenea interpretare străbate ca un fir roșu întreaga istorie a gîndirii filozofice, fiind prezentă implicit la Descartes (în citatul menționat de cea de-a patra meditație), la Leibnitz [39] și explicit, deși pornind de la premise teoretice diferite, la Spinoza și la Hegel, care au impus cugetării filozofice formularea, azi devenită aforistică, *libertatea este necesitate înțeleasă*.

Libertatea nu mai apare într-o asemenea interpretare ca o facultate originară aparținînd în mod egal tuturor oamenilor, ci ca un privilegiu al aceluia care s-a eliberat de constrîngeri exterioare și de servituți interioare (ignoranță, pasiune oarbă, impulsuri instinctive, prejudecăți de ordin ideologic etc.), putînd realiza nestînjenit, deci liber, tendința conștientă către înfăptuirea scopurilor asumate. Dar întrucît aceste scopuri nu reprezintă rezultatul capriciului subiectivist sau bunului plac al omului, ci apar din condițiile obiective ale vieții omului, în ultimă instanță ale necesității obiective, *libertatea de acțiune* în realizarea scopurilor — nestînjenită de necesitate — depinde de măsura în care necesitatea a fost cunoscută, „interiorizată" în mobilurile acțiunii. Astfel înțeleasă, libertatea marchează trecerea de pe planul ignoranței pe planul cunoașterii (Spinoza) și, totodată, trecerea din încorsetarea unor mobiluri egoiste în orizontul acțiunii prin care se realizează conștient necesitatea istorică universală
Libertatea devine o modalitate conștientă de angajare sintetică a omului în acțiune creatoare, avînd drept caracteristică esențială sustragerea de sub tirania unor constrîngeri (externe și interne) prin apel la resursele spirituale ale personalității (și în primul rînd la rațiune), prin aderiunea la idealuri morale (înscrise în orizontul necesității înțelese) și, mai ales, prin puterea de creare a valorilor.

Libertatea poate fi definită deci ca *mișcarea prin care trecem de la abandonul față de determinațiile constrîngătoare alegerilor, deciziilor și acțiunilor noastre la alegeri, decizii și acțiuni creatoare fundate pe dominarea umană a acestor determinări, pe promovarea conștientă a valorilor*. Cum am văzut, această

---

[39] În dictonul său „Eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione".

Scanned with OKEN Scanner

mişcare poate fi descompusă într-un număr de faze (spontaneitate, indiferenţă, liber-arbitru, libertate internă, libertate de acţiune) şi fiecărcia dintre acestea îi corespunde o anumită doctrină a libertăţii. Analizînd mecanismul intern al „interiorizării" şi „exteriorizării" determinaţiilor sociale de către individ, libertatea ne apare astfel nu ca un „dat", ci ca un proces, ca o operă de realizat. Determinaţiile obiective constituie cîmpul în care se poate manifesta progresiv puterea omului de a se elibera de constrîngeri şi de servituţi, de a domina legile naturii exterioare şi pe cele care guvernează propria sa natură, de a se manifesta ca singura fiinţă care, prin activitatea sa determinată de împrejurări obiective, schimbă însăşi aceste împrejurări, aduce un „plus" prin alegeri, decizii şi acţiuni eficiente care nu se pot reduce la „interiorizarea" condiţiilor sociale, ci implică şi capacitatea dobîndită de om în cursul practicii social-istorice de a se angaja în promovarea şi realizarea unor valori umane (morale, politice, teoretice, utilitare, estetice etc.) modelatoare de existenţă. Tocmai pentru că este o fiinţă caracterizată prin praxis, omul poate deveni şi altceva decît ceea ce-l face să fie ceea ce este. Cunoaşterea raţională, integrată în conştiinţa umană totalizantă şi participantă angajat la crearea şi la afirmarea plenară a valorilor, devine deschizătoare obiective. Deşi „interiorizează" întotdeauna determinaţii sociale obiective şi se supune rigorilor unor condiţii moştenite, pentru om viitorul este încă *de creat.* În limitele evantaiului de posibilităţi pe care-l deschide necesitatea, nimic nu este dinainte jucat. Şi nimic nu se joacă fără el, fără acel „plus" pe care-l introduce creativitatea omului care a reuşit să străbată itinerarul care desparte un individ totalmente condiţionat de o persoană aptă printr-o subtilă dialectică a „interiorizării" şi „exteriorizării", să restituie prin acţiunile sale altceva decît totalitatea pe care a primit-o în condiţionarea sa. *Libertatea este tocmai acest itinerar între două adeziuni:* o adeziune *pasivă* la impulsurile spontane ale eului care se abandonează condiţionărilor sale şi o adeziune *activă* la idealuri asumate conştient şi devenite călăuze de acţiune creatoare sprijinită pe cunoaştere conjugată cu voinţa de a promova, de a realiza conştient valori.

Concepţia marxistă despre libertate, care se înscrie ca un moment culminant al celei de-a cincea interpretări a libertăţii, este singura în măsură să cuprindă într-o viziune dătătoare de sens acest itinerar în întregul lui, situîndu-l în contextul practicii social-istorice.

4. Sensul concepției marxiste despre libertate ca „necesitate înțeleasă"

fundamental exprimă chintesența concepției materialist-dialectice despre libertate este considerat, de regulă, pasajul din *Anti-Dühring* în care Engels spune: „Hegel a fost primul care a prezentat just raportul dintre libertate și necesitate. Pentru el libertatea este înțelegerea necesității: *«Oarbă e necesitatea numai în măsura în care nu este înțeleasă»*. Libertatea nu constă în visata independență față de legile naturii, ci în cunoașterea acestor legi și în posibilitatea dată prin aceasta de a le pune în mod sistematic în acțiune pentru atingerea anumitor scopuri. Aceasta este valabil atît în ceea ce privește legile naturii exterioare cît și pentru acelea care guvernează existența fizică și psihică a omului însuși — două clase de legi pe care le putem separa cel mult în reprezentare, nicidecum în realitate... Cu cît judecata unui om cu privire la o anumită chestiune este *mai liberă*, cu atît mai mare *necesitate* va fi determinat conținutul acestei judecăți..." [40]. La acest text se referă Lenin, subliniind că „fiecare pas în dezvoltarea raționamentului lui Engels, literalmente aproape fiecare frază, fiecare teză se bazează în întregime și exclusiv pe gnoseologia materialismului dialectic", că el oferă coordonatele teoretice indispensabile elucidării problemei libertății pentru oricine „tinde spre o concepție unitară despre lume, care să îmbrățișeze și teoria și practica și să fie întemeiată pe determinism" [41]

Remarcăm faptul că marxismul depășește toate dificultățile pe care le întîmpinau sau le întîmpină alte concepții filozofice, prin *definirea libertății pe planul acțiunii social-istorice*. Răzbate și în abordarea problematicii libertății *punctul de vedere al praxis*-excelență filozofiei marxiste. Omul, și depășind-o, este un obiect și un subiect în același timp, este expresie și creator al naturii, al unei naturi umane. „Ce înseamnă viața decît acțiune!", exclamă Marx în *Manuscrisele economice-filozofice*, relevînd că forma supremă și tipic umană a acțiunii este creația, că omul este un centru de valorizări și de transformări ale realității, deși supus rigorilor necesității obiective, el nu este niciodată total creat, ci se creează pe sine prin praxis și în istorie. Creația practică-activă, manifestată în

---

[40] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a 3-a, E.S.P.L.P., 1955, p. 129-130.
[41] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, Editura politică, 1953, p. 195.

societate în interdependență cu natura, conferă omului atributul unei ființe mereu deschise, niciodată cantonată fatal în perimetrul condiționărilor sale, ci apță să se creeze mereu prin praxis, să elaboreze *proiecte*, să ia decizii, să aleagă între variate căi de acțiune posibile și să se angajeze în acte menite să transforme ambianța, să dea sensuri inedite existenței umane. Prin urmare, libertatea nu este un atribut intrinsec și etern al rațiunii umane, ci o determinație ontologică a condiției umane, care se constituie, se structurează și evoluează *în* și *prin* practica social-istorică. Faptul că libertatea umană nu este un dat, ci un rezultat al acțiunii, este subliniat și de G. Gurvitch, atunci cînd afirmă că „liber-

voluntară, clarvăzătoare, inventivă și creatoare, care, călăuzită de propriile-i lumini și izvorîtă din focul actului însuși..., se străduiește să depășească, să răstoarne, să sfărîme toate obstacolele și să modifice, să întreacă și să creeze din nou toate situațiile“ [42]. Dar punctul de vedere al praxisului, propriu prin excelență metodologiei marxiste, permite înlăturarea unor ambiguități care nu sînt excluse dintr-o asemenea definiție. Libertatea este o determinație a acțiunii umane practice care presupune formularea unor proiecte (trasînd o punte de legătură între sfera posibilului și cea a dezirabilului) și alegerea unor mijloace materiale de acțiune pentru realizarea

(indivizi, grupuri) prin

Fără colaborarea socialmente structurată dintre indivizi și fără coordonarea istoricește determinată a acțiunilor lor, individul

prin intermediul ei. Libertatea nu este un dat al subiectivității individului, ci *un rezultat obiectiv care se cucerește progresiv prin practica social-istorică*. Este capacitatea de a domina natura și propria sa viață, de a da curs nestînjenit inventivității, inițiativei creatoare, proiectelor, de a pune în mișcare mijloace materiale adecvate pentru a realiza, fără a fi stînjenit de necesitatea obiectivă, acordul obiectivelor asumate în activitatea sa creatoare cu realizarea lor.

Punctul de vedere al practicii permite astfel filozofiei marxiste să considere libertatea ca un mod specific de funcționare a determinismului la scară umană și să ofere puncte de sprijin pentru o autentică *libertate de acțiune*, care, implicînd și *momentul subiec-*

---

[42] Georges Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine. Vers l'étude sociologique des cheminements de la liberté*, Paris, P.U.F., 1963, p. 91.

tiv al libertății de alegere între alternative date de ambianța socială și de condițiile naturale, îl corelează dialectic cu *momentul obiectiv* al realizării efective a corespondenței dintre scopurile proiectate și rezultatele obținute acțiunea social-istorică, nestingherită de necesitate tocmai pentru că se sprijină pe cunoașterea și dominarea ei prin praxis.

Concepția marxistă despre libertate nu se prezintă „încheiată" în toate articulațiile ei, ci, dimpotrivă, deschide căi fertile pentru cercetarea în continuare a problemei și pentru o reinterpretare a statutului libertății individuale din perspectiva elucidării sensului libertății în plan social-istoric general. Filozoful sovietic A. G. Mîslivcenko releva că „în literatura filozofică marxistă problema libertății a fost analizată mult timp și cu precădere în planul ei social-istoric general, mecanismul intern al libertății individuale ca atare fiind cercetat într-un mod cu totul nesatisfăcător. Și, totuși, *subiectul și purtătorul libertății este tocmai individual.* Ar fi greșit să credem... că orice manifestare liberă a omului, cutare sau cutare alegere în acțiunile sale se pot explica suficient prin formula libertății necesitate înțeleasă"[43]. Dealtfel, această formulă, *libertatea ca necesitate înțeleasă*, pe care fondatorii materialismului dialectic au preluat-o de la Spinoza și Hegel, trebuie interpretată în contextul precizant al unității dintre „cunoaștere, valorizare și acțiune", care caracterizează concepția marxistă despre condiția umană.

Concepția marxistă despre libertate nu se poate rezuma la *recunoașterea necesității obiective și a priorității ei în relația „necesitate-libertate"*, ci, consecventă modului care concepe specificul ireductibil al determinismului social, plasează această relație în contextul activității practice, punînd deci libertatea nu în raport cu necesitatea exterioară a lucrurilor, ci în *raport cu necesitatea umană, care este imanentă praxisului.* Deși noi alegem scopurile și mijloacele acțiunii dintr-un evantai de posibilități, garanția libertății de acțiune ne-o oferă faptul că aceste alegeri nu reprezintă un simplu „joc" al capriciilor subiectivității, ci se încadrează, cu un coeficient de inventivitate și de creativitate, în alternativele date de ambianța socială și de condițiile naturale, cu alte cuvinte de necesitatea obiectivă, „interiorizată" în proiectele noastre. Nu este însă suficient să subliniem că libertatea este un mod particular de manifestare a necesității în viața socială. Este indispensabil să înțelegem, în lumina concepției marxiste despre determinism, că acțiunea umană poate fi liberă întrucît

---

[43] A. G. Mîslivcenko, *Problema libertății interioare*, în „Revista de filozofie", 1971, nr. 1, p. 58 (subl. ns.).

Scanned with OKEN Scanner

intră în raport nu cu o tiranică necesitate exterioară praxisului (care ar implica doar supunere), ci cu necesitatea inerentă regiunii ontice a „umanului", care este un produs al praxisului, al activității umane de transformare efectivă și de apropriere a lumii (și a omului integrat, prin societate, în lume). Din această perspectivă, libertatea umană este nelimitată tocmai pentru că este limitată de necesitatea prin care se manifestă statutul ontologic al omului, de necesitatea inerentă activității umane de transformare efectivă și apropriere a lumii.

O asemenea înțelegere a necesității caracteristice statutului ontologic al omului, conjugată cu înțelegerea momentului obiectiv al libertății (care nu este exclus, ci presupus de aspectul subiectiv al alegerii dintr-o pluralitate de variante posibile), ne conduce la surprinderea dialecticii subtile a „interiorizării" necesității (la nivelul alegerii și al deciziei) și a „exteriorizării" proiectelor umane (la nivelul acțiunii), între care ni se relevă un decalaj, datorat tocmai libertății umane, care exclude acomodarea docilă, servilă, lipsită de inițiativă și de inventivitate la cerințele necesității obiective. Pentru om, necesitatea nu apare ca ceva pur exterior, străin modului său de a fi, scopurilor autorealizării, ci ca parte constitutivă a activității sale obiectual-transformatoare. Exteriorul „interiorizat". devine pentru om cel mai important moment mediat de realizare a libertății interioare. Omul nu-și poate elabora proiecte care să-i ofere spațiul unei autentice libertăți de acțiune eludînd trecutul și ambianța socioculturală a prezentului, nu poate evada din ceea ce, dacă ni se permite o licență lingvistică, am denumi „pielea sa socializată". Individul „interiorizează" determinările sale sociale (relațiile economice, structura de clasă, forma istorică de comunitate umană, organizarea politică a societății, trecutul istoric, modelele culturale, instituțiile, codurile morale și juridice, sistemul de valori și reperele de ierarhizare axiologică istoricește condiționate de praxis etc.). El ajunge prin stereotipuri, tehnici de gîndire și de afectivitate, etaloane de clasă, raportări la grupuri sociale de referință, credințe și atitudini — cristalizate în statusuri și roluri sociale determinate —, care exprimă soluții socialmente codificate pentru soluționarea situațiilor tipice, la o socializare a comportamentului datorată nu numai presiunilor sociale exterioare, ci și „interiorizării" controlului social, în virtutea căruia fiecare individ nu poate fi altceva decît „ceea ce îl face să fie ceea ce este" (J. P. Sartre). Dar, reex-

Scanned with OKEN Scanner

teriorizînd aceste determinaţii sociale interiorizate prin opţiuni şi acte, individul, aflat în faţa unei configuraţii inedite de fapte, alege între termeni nu daţi, ci *posibili*, elaborînd decizii care atestă aportul *sintezei originale* a factorilor psihosocioculturali, autoelaborată *activ* de personalitate. „Exteriorizarea" (sau „obiectivarea") determinaţiilor sociale „interiorizate" (sau „subiectivizate") presupune, cu cît individul acţionează mai liber, un decalaj faţă de condiţionările obiective, un proiect plasat dincolo de aceste determinaţii, un „adaos" sau o „mutaţie" care exprimă inventivitatea şi creativitatea omului, *libertatea* Desemnînd drept starea *t* situaţia individului care „a interiorizat" determinaţiile sociale şi drept starea *t*+1 situaţia individului care a reexteriorizat prin acţiunile sale în mod creator aceste determinaţii, constatăm odată cu epistemologul elveţian Jean Piaget că „starea *t*+1 nu poate fi dedusă nemijlocit din starea *t*" şi că „din punctul de vedere al praxisului, adică a ceea ce omul trebuie să poate spera, libertatea comportă, bineînţeles, şi un sens care angajează chiar întreaga noastră responsabilitate" [4]. Este firesc să fie aşa, întrucît *libertatea se dobîndeşte în raport cu necesitatea inerentă statutului ontologic al omului, prin dialectica interiorizării şi exteriorizării active a determinaţiilor sociale*, care este mediată de factori socioculturali, de activitatea obiectuală-transformatoare a omului. Or, întrucît interdependenţa dialectică dintre interiorizare şi exteriorizare este mediată de praxis, planul libertăţii individuale, păstrîndu-şi o relativă independenţă, apare racordat în planul general al libertăţii care se cucereşte prin acţiunea social-istorică. În condiţiile diviziunii social-antagoniste a muncii, ale înstrăinării şi ale autoînstrăinării omului, „munca înstrăinată degradează activitatea proprie, activitatea liberă a omului, la rangul unui mijloc... al existenţei sale fizice", şi de aceea, tocmai în ceea ce este definitoriu pentru statutul său ontologic, „omul se raportează la ea ca la o activitate neliberă" [5] Numai în condiţiile relaţiilor sociale socialiste şi comuniste, cînd munca devine progresiv necesitatea vitală a omului, iar bogăţia personalităţii este măsurată din ce în ce mai mult prin activitatea ei creatoare, se premisele armonizării proiectelor colective şi individuale cu evantaiul larg de posibilităţi deschis de determinaţiile obiective ale praxisului dezvoltării universale a forţelor omului şi, prin aceasta, premisele pentru „adevărata re-

---

[4] Jean Piaget, *Înţelepciunea şi iluziile filozofiei*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1970, p. 242.

[5] K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în K. Marx şi F.

zolvare a conflictului... dintre libertate și necesitate"[4]. Nici un fel de condiții însă, oricît de favorabile ar fi ele pentru om, nu pot duce de la sine și în chip automat la realizarea scopului ca atare, a aptitudinilor, a idealului și a sensului vieții umane. Pentru aceasta se cere întotdeauna năzuința personală a individului, voința, hotărîrea, libertatea sa de decizie și de acțiune. Înscrisă în cadrele determinismului social „interiorizat", în cîmpul de posibilități deschis de necesitatea inerentă structurilor sociale, *libertatea* are caracter istoric și exprimă năzuința și capacitatea efectivă de autorealizare umană în lumea obiectivă. Ea obiectivează prin intermediul practicii sensul vieții unui individ, deoarece nimeni și nimic în afara lui nu poate să-i realizeze însușirile creatoare.

Privită din unghiul de vedere al praxisului și în relația cu necesitatea umană, *condiția sine qua non a dobîndirii autenticei cunoașterea necesității, deliberarea, alegerea și decizia în cunoștință de cauză.* Fără îndoială, avem în vedere că: a) libertatea nu se reduce la transformarea individului într-un „instrument" al necesității, ci presupune capacitatea omului de a acționa inventiv, original, de a fructifica în mod creator și într-o manieră care să poarte pecetea personalității sale una sau alta dintre posibilități, de a-și asuma responsabilitate în elaborarea și obiectivarea proiectelor, în folosirea unor crite-

cunoscută, față de cerințele conștientizate ale legilor obiective, căci în acest caz deosebirea dintre om și animal ar fi graduală și neesențială, ar consta doar în faptul că omul face conștient ceea ce animalul face din instinct; c) libertatea nu poate fi prin definiție atributul unei acțiuni „închise", cantonată în precondiționări fatale, ci este o acțiune „deschisă" spre viitor prin proiecte supuse condiționărilor obiective și apte mereu să depășească aceste condiționări prin capacitatea umană de alegere între termeni *posibili*, de promovare a valorilor și de autodeterminare eficace; d) libertatea este caracteristică acțiunii umane care scapă de constrîngeri exterioare și, ca atare, se constituie, cum argumenta Marx, dincolo de domeniul necesității spontane, *oarbe*, dar ea nu se poate realiza decît în marja largă de inițiativă și creativitate pe care o deschide pe fiecare treaptă a dezvoltării sociale și istorice necesitatea imanentă praxisului atunci cînd este cunoscută și dominată de om. Toate aceste considerații exclud reducerea libertății

[4] *Ibidem*, p. 576.

Scanned with OKEN Scanner

la activitatea cognitivă a omului, la cunoaşterea necesităţii. Dar, în egală măsură, ne impun prin demonstraţie, deci printr-o evidenţă mediată de raţionament, ideea că premisa libertăţii rămîne *activitatea cognitivă* a omului, a cărei geneză şi finalitate se află în activitatea sa practică, obiectual-senzorială. Mai precis, este vorba de „cunoaşterea ştiinţifică", pentru că nu orice cunoaştere oferă premise libertăţii; „cunoaşterea de sine" speculativ-metafizică sau cea contemplativă nu oferă puncte de sprijin pentru dominarea realităţii externe şi nici pentru aprecierea realistă a posibilităţilor interioare. Toate concepţiile despre libertate care eludează sau minimalizează acest aspect esenţial (de genul celei existenţialiste) eşuează în narcisism sau utopism.

Capacitatea omului de a se elibera de dominaţia constrîngerilor externe şi interne se dobîndeşte *printr-un proces social-istoric pe măsura progresului cunoaşterii ştiinţifice*, a perfecţionării mijloacelor adecvate şi eficace de dominare a lumii şi a propriei vieţi de către om. Libertatea nu se poate sprijini pe ignoranţă, căci omul care ignorează necesitatea, chiar dacă este liber să vrea ceea ce vrea, nu mai este liber să facă ce vrea, suportînd tiranic rigorile necesităţii ignorate, care nu mai permite realizarea deliberată a concordanţei dintre proiect şi rezultat. Libertatea nu se poate sprijini nici pe credinţa mistică, ştiut fiind că credinciosul este robul normei învestite cu girul supranaturalului, care nu-i mai permite deliberarea în cunoştinţă de cauză, îi paralizează libertatea de acţiune şi responsabilitatea morală. Libertatea se întemeiază pe cunoaşterea (înţelegerea) necesităţii, în sensul că omul nu poate proceda arbitrar cînd îşi elaborează şi înfăptuieşte scopurile, ci trebuie să ţină seama de conexiunile necesare obiective în alegerea mijloacelor de acţiune prin intermediul cărora să fie realizat proiectul lor. Libertatea umană apare ca o creaţie, ca o activitate constructivă şi modelatoare de existenţă a omului. Dar, cu cît cunoaştem mai bine necesitatea, cu cît avem capacitate sporită de a alege între alternative în cunoştinţă de cauză, cu atît mai mare este libertatea pe care o dobîndim în procesul activităţii creatoare de materializare a proiectelor umane.

Prin urmare, premisa libertăţii este cunoaşterea necesităţii. „Trebuie totuşi să remarcăm — spune A. G. Mislivcenko — că definiţia libertăţii ca necesitate cunoscută, definiţie formulată încă în filozofia premarxistă, fiind în fond incontestabil justă, nu epuizează cîtuşi de puţin toată complexitatea problematicii libertăţii, mai ales dacă îi analizăm aspectul subiectiv-moral..." [7]. Între-

Scanned with OKEN Scanner

bindu-ne dacă cunoașterea necesității este în măsură să asigure singură posibilitatea unei alegeri libere sau dacă alegerea efec-

ție *necesară*, dar nu și suficientă a libertății. O alegere, chiar efectuată pe baza cunoașterii necesității, ne apare mai puțin liberă (și este resimțită de individ chiar ca o constrîngere) dacă ea contravine convingerilor interne, dorințelor, aspirațiilor sau năzuințelor sale, dacă nu este rezultatul coordonării de către individ a necesității (cunoscute) cu trebuințele, năzuințele, dorințele și convingerile sale prin opțiuni axiologice, prin promovarea activă a valorilor.

5. Libertatea ca unitate între cunoaștere, valorizare, acțiune

Libertatea nu se reduce la momentul cognitiv. Ea trebuie considerată ca fiind totodată *capacitatea specific umană de opțiune axiologică, de adeziune activă la idealuri și de promovare a valorilor.*

Să ne explicăm: Diferitele lucruri din natură, ca și diferitele acte ale semenilor, nu stau pentru om pe același plan, ci li se acordă *o inegalitate de rang* și un *sens* (pozitiv sau negativ) în raport cu modul în care răspund unor trebuințe, necesități sau aspirații umane socialmente constituite și istoricește condiționate. Această inegalitate de rang și inversiune a sensului este resimțită în experiența trăită (prin registrul ierarhic al atracțiilor, preferințelor și dorințelor) și este exprimată într-o formă raționalizată prin conceptul de *valoare*. Inegalitatea de rang nu provine din relații între obiecte, ci din raportarea practic-spirituală a subiectului apreciator față de ele și este stabilită pe baza *semnificației* însușirilor lor intrinseci pentru subiectul care se simte atras de ele mai mult sau mai puțin, le consideră demne de a fi prețuite și dorite mai mult sau mai puțin în raport cu trebuințele sale economice, morale, politice, estetice sau de alt ordin. Valoarea implică atît ierarhia (ordonarea verticală a obiectelor sau a actelor de la inferior la superior conformă importanței lor pentru subiect), cît și polaritatea (prezența unui *da* și a unui *nu*, a unei aprobări și a unei dezaprobări), fiecărei valori corespunzîndu-i, parcă printr-un fel de inversiune a sensului, o valoare situată la celălalt pol axiologic, ceea ce ne pune întotdeauna în fața unei alternative.

Scanned with OKEN Scanner

Constatarea că valoarea este un fenomen *social* și nu *natural*, că este o *relație* (între un obiect demn de a fi prețuit și un subiect apt să acorde prețuire), conjugată cu admiterea *polarității* și *ierarhiei* ca determinații relaționale primare ale valorii, ne permite să definim valoarea ca relație între subiect și obiect în care, prin polaritate și ierarhie, se exprimă prețuirea acordată unor însușiri sau fapte (naturale, sociale, psihologice) de o persoană sau de o colectivitate umană în virtutea capacității acestora de a satisface trebuințe, necesități, dorințe și aspirații umane istoric condiționate de practica. Ceea ce caracterizează acțiunea umană liberă este faptul că înțelegerea necesității devine un mijloc pentru promovarea valorilor umane, că este străbătută, cum se exprimă Husserl, de o *intenționalitate axiologică* (care vizează valori) [15]. Chiar dacă, înțelegînd — în limitele istorice ale praxisului — necesitatea, omul face apel prin intermediul științei la explicarea și la optimizarea mijloacelor de care dispune pentru sporirea eficacității activității lui transformatoare, fără promovarea unor idealuri morale, fără intenționalitate axiologică, libertatea de alegere a omului s-ar reduce la spontaneitatea voinței. Fără scop, fără criterii de discernămînt valoric, fără intenționalitate axiologică, alegerile ar deveni echivalente și, chiar dacă nu s-ar stinge, ar înceta să mai exprime libertatea umană. Într-un fel, și animalul alege între realități concrete, dar el nu poate fi liber pentru că alege între termeni dați (nu posibili), abandonîndu-se pasiv pulsiunilor vitale, în timp ce omul alege raportînd obiectele, dincolo de orice calcul rațional, la valorile ideale pe care urmărește să le materializeze. Libertatea nu implică deci orice alegere, ci alegeri sui-generis, care sînt *opțiuni axiologice*. Tocmai pentru că se sprijină pe cunoașterea necesității și urmărește conștient actualizarea valorilor, *acțiunea umană liberă ne apare ca o mișcare prin care trecem de la abandonarea pasivă față de realitatea empirică sau determinațiile eului la promovarea valorilor.*

Însăși tratarea libertății ca „necesitate înțeleasă" presupune, din perspectiva concepției marxiste despre praxis, considerarea libertății ca o acțiune infinită care izvorăște din capacitatea, istoricește și socialmente dobîndită de om, de *a proiecta* mai multe acte posibile, de a se angaja în opțiuni între căi de acțiune în raport cu *valorile* pe care urmărește să le realizeze și care conferă semnificație umană proiectelor. A spune că o anumită atitu-

---

[15] Cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Galli-

dine umană a fost determinată de o situație este echivalent cu a spune că situația a fost astfel *valorizată* de om, încît trebuia luată tocmai acea atitudine pentru a se răspunde la exigențele situației și a se da curs finalității urmărite. Astfel, atitudinea umană ne apare încărcată cu *răspunderea morală* a individului pentru valorile urmărite și pentru cele realizate, pentru consecințele faste sau nefaste ale opțiunilor axiologice. Această responsabilitate, *corolar al libertății umane*, nu poate fi declinată prin invocarea unei necesități exterioare care ar fi impus univoc cutare sau cutare manifestare atitudinală. Desigur, în condițiile societății capitaliste, factori obiectivi determină înstrăinarea umană și reificarea, ingustînd considerabil, cum a demonstrat Marx, cîmpul de manifestare al libertății umane. Dar, oricît ar fi de accentuate astăzi în țările capitaliste avansate din punct de vedere industrial suprarepresiunea și raționalizarea tehnologică, oricît ar fi puse în mișcare aparatul tehnic și mijloacele de comunicare de masă pentru a se ajunge la ceea ce Herbert Marcuse denumește „manipularea nevoilor și a preferințelor umane". acest „sistem al nonlibertății" [3] nu poate bloca total alegerile umane, așa cum afirmă autorul mult discutatei lucrări *Omul unidimensional*. Chiar în aceste condiții ale acțiunii unor puternice obstacole, nu poate fi blocat total orizontul alegerilor umane, nu este fatală adaptarea la structurile „sistemului nonlibertății", existînd posibilitatea promovării unor valori care să depășească structurile date, a alegerii conștiente a uneia sau alteia dintre pozițiile posibile față de clasele și de partidele care se confruntă în societate, ceea ce implică responsabilitatea individului pentru destinul său și al societății în care trăiește.

Omul este o ființă valorizatoare, în măsură să asigure și să întrețină o activitate creatoare în continuă tensiune către nou, grație raportării mereu „deschise" a rezultatelor acțiunii la valorile urmărite. Dacă omul n-ar fi o ființă valorizatoare, atunci el ar fi mereu satisfăcut cu ceea ce este, nu ar mai fi activ, creator, făuritor de proiecte și de idealuri, și-ar pierde odată cu dorința și capacitatea de acțiune, disponibilitățile de a-și cuceri libertatea, implicit atributele definitorii ale *modului său de a exista*. Valorile asumate sau promovate exprimă, direct sau simbolic, *proiectul sintetic* al unui om (solidar cu al unei colectivități), modul său de a

---

[3] Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, Les Editions de Minuit, 1968, p. 8.

Scanned with OKEN Scanner

„nervul" acțiunii umane libere, transformatoare de lume. Cu cît comunității umane este mai mare, cu cît criteriile opțiunii axiologice, „interiorizate" în sfera motivațiilor și convingerilor personale, corespund mai mult cerințelor praxisului, cu atît sporește gradul libertății umane.

Socialismul marchează, cum se exprimă Engels, un *salt din imperiul necesității în imperiul libertății*, pentru că, odată cu revoluționarea structurilor economice, sociale și politice, odată cu restrîngerea sferei de manifestare a proceselor obiectuale spontane și cu promovarea pe scară largă a conducerii științifice a vieții sociale, el determină creșterea sferei de manifestare și importanța alternativelor, opțiunilor, deciziilor conștiente și libere pe drumul atît de complex al „făuririi de sine" a omului, întreținînd un climat intelectual și moral propice cultivării celor mai înalte valori ale epocii. Tocmai acest aspect al problemei libertății a fost subliniat de tovarășul Nicolae Ceaușescu de la tribuna Congresului al X-lea al Partidului Comunist Român, arătînd că „noi sîntem partizanii libertății de creație și orînduirea noastră asigură condiții manifestare personalității talentului rilor, artiștilor ca și a tuturor cetățenilor patrici. Dar noi concepem libertatea de creație în accepțiunea filozofică pe care marxismul o dă necesității istorice înțelese" [50]. Și această accepție nu reduce libertatea la un calcul rațional, ci implică o adeziune deliberată de cele mai înalte valori ale epocii. De aceea secretarul general al partidului nostru releva în continuare, adresîndu-se artiștilor: „Nu uitați niciodată că menirea artei noastre este de a înnobila omul, de a-l inspira spre noi fapte mărețe, spre realizarea idealurilor socialismului și comunismului" [51] Trecînd pe un plan mai larg, tocmai acest considerent impune în perioada actuală luarea tuturor măsurilor pentru intensificarea activității ideologice și educative, activitate care trebuie să aibă un rol tot mai important în formarea omului nou, în dezvoltarea conștiinței socialiste, în realizarea amplului program de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră.

Ajunși în acest punct al argumentării, am trecut dincolo de momentul obligatoriu al *înțelegerii necesității* ca premisă a liber-

---

turu politică, 1969, p. 97—98.
[51] *Ibidem*, p. 98.

tății, care, dacă ar fi absolutizat sau interpretat în manieră pur scientistă, ar conduce la o definire a libertății în spiritul concepției contemplative și chiar al împăcării cu realitatea, ceea ce ar contraveni spiritului revoluționar pe care îl introduce marxismul în explorarea condiției umane și în interpretarea libertății omului. Acest moment ne apare corelat cu momentul *alegerii rezultate dintr-o opțiune axiologică, în concordanță cu determinațiile obiective și exprimînd convingerile interioare, interesele, aspirațiile personale ale omului.* Producătoare și produse ale acțiunii umane, structurante și structurate de practică, *valorile* ne-au apărut ca reprezentînd o unitate a posibilului prin care se exprimă *libertatea* noastră, a proiectului în care se desfășoară *cunoașterea necesității* și a determinismului care este suportul și „motorul" *acțiunii* noastre. Dar prin aceasta am pregătit introducerea în „ecuația" libertății a unui moment nou, decisiv : momentul activității practice, al realizării necesității înțelese și a opțiunilor axiologice.

Libertatea nu se reduce la cunoaștere și la valorizare, ci presupune momentul realizării obiective a proiectului uman, al acțiunii conforme cu necesitatea „interiorizată" prin cunoaștere și opțiune axiologică. „Libertatea constă deci — cum argumentează Engels — în a ne domina pe noi înșine și în a domina natura exterioară, dominare întemeiată pe cunoașterea necesităților naturii (Naturnotwendigkeiten)" [52]. În accepția marxistă, *conținutul principal al libertății* este întotdeauna transformarea *prin acțiune* a realității obiective și a propriei vieți a omului, eliberarea de orice constrîngeri naturale, fie exterioare (necesitate oarbă, stihia întîmplărilor, „magnetismul" situației), fie interioare (automatismul instinctelor, adaptare stereotipă, prejudecăți, „tirania" afectelor), dominarea necesității datorită activității creatoare a omului sprijinită pe cunoaștere și pe valorizare. Pentru a fi liber nu este suficient să înțelegi necesitatea, ci trebuie *să acționezi* în cîmpul de posibilități pe care ea îl deschide pentru a traduce în viață proiectul uman original care exprimă o adeziune internă, fără a mai fi stînjenit în realizarea lui efectivă. Acțiunea este concomitent resortul și proba devenirii omului întru libertate. „Libertatea constă în *a realiza prin acțiune* anumite posibilități și a elimina altele". În „posibilitatea concretă de *a acționa* în vederea stăpînirii efective a evenimentelor aleatorii prin care se realizează necesitatea"; ea are sens numai ca „acțiune deschisă", ca putere concretă a omului „de a-și produce și reproduce pe scară lărgită

---

[52] F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 130.

Scanned with OKEN Scanner

și perfecționată condițiile propriei sale realizări și depășiri continue[54].

Din punctul de vedere al praxisului, *libertatea* nu este un fapt, ci o acțiune (de transformare efectivă și apropriere a lumii), nu este un atribut aprioric al conștiinței, ci o *putere* (de eliberare progresivă de constrîngeri externe și interne), nu este un dat al individului izolat, ci, cum a definit-o Marx, o *dezvoltare autotelică* a puterii omului ca ființă *socială*. Din această perspectivă afirma Engels (în citatul amintit la începutul capitolului) că *libertatea este un produs al evoluției istorice*. Ea se cucerește procesual pe măsura dezvoltării forțelor de producție, a succeselor luptei revoluționare a maselor pentru schimbarea progresivă a structurilor economice, sociale și politice, pe măsura dezvoltării activității științifice-tehnice, a îmbogățirii valorilor materiale și spirituale ale culturii, cu alte cuvinte prin activitatea social-istorică apță să sporească puterea omului de transformare a lumii și de autodeterminare a propriului destin.

Procesul social-istoric de cucerire a libertății are loc numai *în* și *prin* practica socială. „Primii oameni care s-au desprins de lumea animalelor erau, în esență, tot atît de puțin liberi ca și animalele, iar fiecare progres în domeniul culturii este un pas spre libertate“ [55]. Dar în calea înțelegerii și stăpînirii de către om a modului său de existență, a dominării nestînjenite a naturii în raport cu nivelul atins de mijloacele materiale de acțiune, structurile proprii formațiunilor sociale bazate pe proprietate privată și antagonisme ridică obstacole prin producerea și reproducerea lărgită a înstrăinării umane și reificării. Asemenea structuri sociale care transformă „propriul nostru produs într-o forță materială care ne domină, care scapă controlului nostru, care contravine așteptărilor noastre și zădărnicește planurile noastre este — cum argumenta Marx — unul din momentele principale ale dezvoltării istorice de pînă acum“ [56]. Libertatea reală, practică presupune activitatea politică revoluționară prin care se realizează lichidarea proprietății private și se instaurează noi structuri sociale apte să restabilească dominația omului modern asupra produsului muncii lui, asupra propriului destin și să ofere puncte de sprijin pentru realizarea liberă și conștientă a proiectelor umane, consonante cu marele proiect uman colectiv al făuririi societății comuniste în conformitate cu însești tendințele legice ale dezvoltării sociale. Re-

---

[54] Pavel Apostol, *Trei meditații asupra culturii*, Cluj, Editura „Dacia“, 1970, p. 221—223.

[55] F. Engels, *Ibidem*.

voluția socialistă capătă din acest unghi de vedere semnificația unei profunde revoluții umane, prin care se realizează în procesul istoric al dezalienării saltul omenirii din imperiul necesității în imperiul libertății. În virtutea unei atare concepții despre socialism ca orînduire care presupune nu numai dezvoltarea forțelor de producție, ci și asigurarea satisfacerii trebuințelor spirituale, participarea largă a maselor la conducerea societății, crearea unor posibilități egale de manifestare liberă a personalității fiecărui om, partidul nostru a elaborat și aplicat după Congresul al IX-lea un complex de măsuri vizînd concomitent perfecționarea conducerii vieții sociale, adîncirea democrației socialiste, promovarea pe front larg a valorilor echității și dreptății sociale, instaurarea unui climat axiologic propice desfășurării libere a capacităților de creație, transformarea *demos*-ului în *subiect* făuritor activ și liber al propriei sale istorii. Întreaga experiență a construcției și perfecționării societății socialiste în țara noastră atestă că numai prin acțiune practică revoluționară, întemeiată pe cunoașterea necesității și pe promovarea valorilor (idealurilor) comuniste, „se poate crea — așa cum sublinia Engels — o orînduire socială în care nu mai există diferențe de clasă și griji pentru mijloacele individuale de existență și în care să poată fi pentru prima dată vorba de o libertate omenească reală" [56].

Mișcarea istorică a umanului pe care o determină procesul revoluționar de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate în țara noastră implică realizarea practică a celor mai înalte valori social-politice și spirituale. În acest context, problema libertății se înscrie, alături de cea a echității sociale, a democrației socialiste și a eticii comuniste, în rîndul aspectelor asupra cărora secretarul general al partidului nostru ne atrăgea atenția că „nu e suficient numai să le afirmăm, ci trebuie să le tratăm și teoretic, să elaborăm tezele dezvoltării și afirmării lor în viață" [57] pentru că rămîne mereu pe terenul *real* al istoriei, întemeind și generalizînd soluționarea *practică* a problemei libertății umane, filozofia marxistă poate aduce și dezlegarea „misterului" *teoretic* al itinerarului pe care îl străbate procesul mereu deschis al cuceririi libertății de către om prin cunoaștere, valorizare și acțiune.

---

[56] F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 431.

[57] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative, 9 iulie 1971*, București, Editura politică, p. 46.

DEVENIREA UNIVERSALĂ

Cercetarea categoriilor fundamentale ale teorici existenței are la temelia sa definirea și caracterizarea categoriei de materie, pentru a preciza împrejurarea majoră că *existența este, în ultimă instanță, materială*, că *existența, în general*, este alcătuită, pe lîngă complexele aspecte ale realității materiale, de o zonă a aspectelor realității spirituale și că realitatea spirituală este dependentă de cea materială ca origine și suport.

Evident că factorii spirituali sînt, în ultimă analiză, în dependență de cei materiali, dar ei se întrepătrund cu factorii materiali în existența umană (atît ca parte a naturii, cît și ca parte a societății), generînd o realitate spirituală cu valențe multiple de relativă independență și o realitate materială *artificială*, dependentă de prezența multiplelor aspecte ale creației umane.

Dar relația dintre realitatea obiectivă și cea subiectivă împinge cercetarea filozofică mai departe, permițînd și necesitînd descifrarea atributelor fundamentale ale *existenței*. Cel mai semnificativ atribut al existenței este dinamismul, înțeles ca *permanentă interacțiune* a ceva cu altceva, ca permanentă *trecere* a ceva în altceva.

Pe lîngă necesitatea totalizatoare de a raporta multiplul la

Scanned with OKEN Scanner

rență, dintre stabilitate și variabilitate. Căci unitatea în diversitate se dovedește a fi nu numai în coexistență, ci și în schimbare. De aici nevoia de a înțelege, de a surprinde conceptual la nivel universalizator, specific filozofic, modalitatea de a fi a existenței, căci a înțelege înseamnă a exprima sub formă de concept.

Soluțiile extreme ce s-au conturat în antichitate au fost fie cea a universului în ultimă instanță nemișcat (ca în cazul imaginii eleate), fie cea a universului heraclitean în permanent dinamism. Acceptarea ideii de dinamism și teoretizarea ei țin, evident, de abordarea complex dialectică a realității, în opoziție cu tendințele metafizice, care negau dinamismul esențial al existenței și concepeau existența ca fiind mereu *identică cu sine.*

Este limpede că o *concepție autentic materialistă* nu poate susține decît ideea profund dialectică a *autodinamismului existenței,* interpretată ca fiind de *esență materială,* dar extinzîndu-se în mod firesc asupra tuturor ipostazelor existenței spiritului cu dependențele caractersitice, precum și cu relativa sa independență, de asemenea caracteristică.

1. Devenirea ca dinamism universal

1. 1. Dinamismul ca interacțiune și schimbare

Dinamismul universal, propriu atît realității obiective, cît și celei subiective, atît realității materiale, cît și celei spirituale, poate fi caracterizat prin două note definitorii: *interacțiunea* și *schimbarea.* Aceste două note se presupun reciproc, neputînd fi vorba despre schimbare fără interacțiune și de interacțiuni fără modificarea, în ultimă analiză, a celor ce interacționează.

Dealtfel, o astfel de caracterizare se poate întîlni în lucrările lui Engels, care consideră, pe de o parte, că mișcarea înțeleasă în accepția cea mai largă a cuvîntului înglobează în sine toate *schimbările* și *procesele* care au loc în univers și, pe de alta, că din faptul că corpurile se află în conexiune rezultă că ele se *influențează* reciproc și că tocmai *această influențare reciprocă constituie mișcarea.*

În unele împrejurări, pe primul plan al dinamismului universal se află schimbările, în alte împrejurări interacțiunile, influen-

dinamismului. La

aceasta s-ar mai putea adăuga constatarea că afirmarea *dinamismului universal* este întregită în concepţiile materialiste mai întîi cu teza unităţii dintre *materie* şi *mişcare* şi apoi cu reliefarea *autodinamismului materiei.*

Subliniind ideea unităţii dintre materie şi mişcare, Engels scria în *Anti-Dühring* : „Mişcarea este modul de existenţă a materiei. Niciodată şi nicăieri n-a existat materie fără mişcare şi nici nu poate să existe... Materia poate fi tot atît de puţin concepută fără mişcare ca şi mişcarea fără materie" [1].

Lenin adăuga în *Caietele filozofice* la caracterizarea modului *materialist dialectic* de a concepe mişcarea faptul că el este viabil tocmai pentru că îşi îndreaptă atenţia principală spre *cunoaşterea izvorului automişcării,* oferind „cheia" salturilor, a întreruperii de continuitate, a transformării în contrariu, a distrugerii vechiului şi apariţiei noului.

Poate nicăieri ca în problema raportului dintre materie şi *mişcare* nu se întrevede atît de clar legătura internă dintre materialism şi dialectică, căci o concepţie despre lume, care nu ajunge la înţelegerea *autodinamismului materiei* rămîne vrînd-nevrînd tributară modului de gîndire metafizic şi, prin intermediul acestuia, tuturor variantelor spiritualiste.

Din acest unghi de vedere privind evoluţia problemelor şi soluţiilor referitoare la dinamismul universal, putem remarca faptul că materialismul a progresat, în general, prin asimilarea soluţiilor dialectice, sugerate mai întîi de intuirea genială a realului, apoi întemeiate tot mai profund pe sinteza cunoaşterii ştiinţifice. Asimilarea modului de gîndire dialectic în conceperea mişcării ca atribut fundamental al materiei a parcurs cîteva etape, dintre care mai întîi ar putea fi reliefată în filozofia materialistă antică greacă poziţia lui Heraclit, teoreticianul veşnicei curgeri a lucrurilor, curgere care îşi are izvorul în natura lor contradictorie: „Toate se nasc din contrarii şi toate curg asemenea unui rîu". Tocmai pentru încercarea lui de a explica mişcarea ca un atribut al materiei, Lenin l-a socotit pe Heraclit ca pe unul dintre cei mai de seamă reprezentanţi ai dialecticii materialiste antice.

Căci afirmarea unităţii dintre materie şi mişcare trebuie întregită şi cu *explicarea dinamismului materiei* împotriva tendinţelor religioase şi spiritualiste, caracterizate prin ideea unei dinamizări exterioare a materiei şi deci prin afirmarea existenţei mişcării fără un suport material. Or, tocmai poziţiile spiritualiste,

---

rului dinamismului materiei, socotind în general că realitatea materială este lipsită de dinamism şi că dinamizarea ei se face, în ultimă analiză, prin factori spirituali exteriori şi anteriori lumii materiale.

1. 2. Interpretarea spiritualistă a dinamismului materiei

Problema izvorului dinamismului materiei s-a pus în istoria filozofici şi mai are răsunet în curentele fideiste ale zilelor noastre. Iată de ce ea nu poate fi ignorată şi iată de ce ea trebuie să fie discutată, pentru a arăta în ce sens este o falsă problemă şi în ce sens se justifică.

Teza spiritualistă a dinamismului în esenţă caracteristic entităţilor spirituale, teză care reliefează un dinamism introdus din exterior în lumea materială, a făcut în ultimă analiză casă bună cu orientările materialiste metafizice. Şi aceasta pentru împrejurarea că gîndirea materialist-metafizică, care nu poate afirma şi argumenta că mişcarea este un atribut al materiei, modul ei permanent de a fi, rămîne vulnerabilă în faţa spiritualismului. Această constatare poate fi ilustrată, pe de o parte, prin rezolvarea aristotelică a problemei, rezolvare în fond tipic spiritualistă, întrucît afirmă că dinamizarea materiei îşi are izvorul într-un principiu activ, într-o formă pură, formă a tuturor formelor, care asigură trecerea materiei pasive, inerte de la posibilitate la act. Teoria primului impuls, acceptată apoi de Galileo Galilei, New-

să se elibereze de tutela spiritualismului.

Semnificativa încercare a lui Spinoza de a argumenta că substanţa e propria sa cauză, că nu are nevoie de nimic anterior sau exterior pentru existenţă a rămas o *intenţie neîmplinită*, întrucît dinamismul nu era considerat ca atribut fundamental al materiei şi deci nu putea fi explicată convingător trecerea de la static la dinamic. Este firesc de aceea entuziasmul pe care îl trezeşte dezvoltarea ideilor spinoziste de către Toland, prin afirmaţia că materia îşi poate ajunge sieşi numai dacă are ca atribut mişcarea, sau poziţia lui Diderot, care considera că dificultatea pe care o întîmpinăm în a explica izvorul mişcării din univers nu ne îndreptăţeşte cu nimic să postulăm existenţa divinităţii. Iată cum ideea autodinamismului materiei, intuită de grecii antici, este reluată tot mai îndrăzneţ de filozofia materialistă a secolului XVIII-lea ca o

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

nată de gîndirea mecanicistă.

merit că nu s-a lăsat indusă în eroare de limitarea cunoașterii naturii din acel timp, că, începînd cu Spinoza și terminînd cu marii materialiști francezi, ea a persevcrat să explice lumea prin ea însăși și să lasc pe seama științei naturii din viitor justificările de amănunt“ [2].

Așa cum am văzut mai sus, idealismul, în varianta sa spiritualistă, a dezvoltat teza dinamizării materici din exterior, iar pentru aceasta, în general, a avut nevoie de argumente în sprijinul *autodinamizării entităților spirituale*, precum și în sprijinul ideii că materia este incapabilă de autodinamism și de autoorganizare. Desigur, aici ne vom opri mai puțin asupra conceptelor idealist-metafizice care au teoretizat imuabilitatea adevăratei existențe, admițînd doar schimbarea în domeniul lumii sensibile și în domeniul aparențelor (școala eleată, Platon etc.).

Am relevat elementele dialectice ale interpretării spiritualiste cu deosebire, întrucît în ele se conturează treptat argumentarea autodinamismului, pentru ca aceste argumente să fie preluate în esență de gîndirea materialist-dialectică. S-ar putea aminti, în primul rînd, dinamismul concepției lui Leibniz și Wolf, apoi cel kantian și, în cele din urmă, cel hegelian.

Concepînd lumea alcătuită din substanțe simple, monade, înzestrate cu *forță activă*, care constă într-o continuă tendință spre schimbare, Leibniz consideră că această forță activă primitivă depinde direct de acțiunea creatoare a divinității. Pornind de la principiile fizice ale rezistenței la mișcare și ale forței motrice, Leibniz încearcă să explice cu ajutorul monadelor astfel înțelese dinamismul universal.

Wolf face un pas înainte pe calea asimilării și interpretării rezultatelor științei timpului, întrucît din punctul lui de vedere substanțele simple apar ca *puncte fizice* indivizibile înzestrate cu o forță activă, care este de asemenea de *natură fizică*. Menționînd ideea punctelor de forță, Wolf încearcă să le dea o interpretare fizică, delimitîndu-se de dinamismul leibnizian. În dezvoltarea acestui punct de vedere poate fi apreciată și teoria dinamistă kantiană a punctelor de forță, idee care reprezintă un element de seamă al cosmologiei sale.

Dar, fără îndoială, teoretizarea cea mai amplă a autodinamis-

filozofia hegeliană în ansamblu este ideea devenirii, înțeleasă ca succesiune a stărilor calitative ireversibile, stări ce se așază în cele din urmă pe o ramură ascendentă. Devenirea apare într-o primă ipostază, la Hegel, ca unitate a ființei și a neființei și de aici ca neliniște în sine, ca o contradicție și, în cele din urmă, ca trecere de la inferior la superior prin sublinierea complexității vieții și a spiritului.

Foarte interesantă apare aprecierea lui Hegel asupra universului eleat și a celui heraclitean [3].

Pe fondul idealismului său obiectiv, este teoretizată superioritatea concepției despre devenire ca determinație de bază a existenței, ceea ce, după caracterizarea lui Engels, reprezintă meritul esențial al hegelianismului.

1. 3. Interpretarea materialist-dialectică

Bineînțeles că, în cadrul problemei dezbătute aici, esențială este constatarea că din tezele filozofiei hegeliene cu privire la devenire Marx și Engels au desprins o serie de concluzii de mare importanță pentru teoria generală a devenirii.

Astfel, în primul rînd, marxismul, depășind hegelianismul, explicitează concluzia *caracterului etern, infinit al mișcării.* Engels corelează infinitatea mișcării cu cea a materiei : „...din moment ce materia ne stă în față ca ceva dat, ca ceva increabil și indestructibil, rezultă că mișcarea este și ea la fel de increabilă și indestructibilă“ [4]

Unitatea indisolubilă dintre materie și mișcare este apoi argumentată de Engels prin constatarea universalizatoare potrivit căreia oriunde întîlnim mișcare o găsim legată de un substrat material. Este vorba inclusiv de activitatea spirituală, care e posibil de realizat numai pe un fundament material. Afirmația lui Engels este apoi întregită cu constatarea legăturii dintre anumite structuri și formele de mișcare (de interacțiune și de schimbare) caracteristice lor, precum și a dependenței activității spirituale de o structură materială *dată.* De aceea nu întîmplător arată Lenin în *Materialism și empiriocriticism* că „tentativa de a concepe mișcarea fără materie strecoară gîndirea desprinsă de materie, ceea ce constituie tocmai idealismul filozofic“. Apoi, desigur, filozofia marxistă nu se limitează la *constatarea unității indisolubile dintre*

Scanned with OKEN Scanner

univers.

Explicarea autodinamismului universal prin contradicțiilor reprezintă o depășire netă atît a soluțiilor materialist-metafizice, cît și a soluțiilor idealist-dialectice. Consecvența dialectică duce cu necesitate la o interpretare materialistă, la

gătură indisolubilă cu unitatea materială a lumii.

Pe fondul celor de mai sus apare limpede caracterizarea făcută de Lenin celor două moduri fundamentale de a concepe mișcarea: „Prima concepție despre mișcare lasă în umbră *auto* mișcarea, forța ei *motrice*, izvorul ei, motivul ei (sau acest izvor este transpus *în exterior*, dumnezeu, subiectul etc.). În cadrul celei de-a doua concepții, atenția principală se îndreaptă tocmai spre cunoașterea *izvorului „auto"* mișcării. Prima concepție e moartă, săracă, aridă. Cea de-a doua e viabilă. *Numai* aceasta din urmă oferă cheia «automișcării» a tot ce există; numai ea oferă cheia «salturilor», «întreruperii de continuitate», «transformării în contrar», distrugerii vechiului și apariției noului" [4]

Și tot atît de limpede apar limitele problemei *izvorului mișcării*. Această problemă nu are sens dacă o raportăm la universul material fără început și fără sfîrșit, întrucît nu se poate vorbi de nimic anterior sau exterior lui. Dar ea dobîndește sens ca afirmare a *autodinamismului* materiei, ca afirmare a cauzalității de sine în spirit spinozist, însă prin extindere hegeliană. Orice schimbare se întemeiază pe interacțiune, iar dincolo de interacțiune nu se poate trece, pentru că dincolo de interacțiune nu mai e nimic.

1. 4. Fundamentarea științifică a autodinamismului materiei. Critica interpretărilor idealiste

La cristalizarea interpretării materialist-dialectice a problemelor dinamismului universal a contribuit generalizarea marilor rea-

interpretări opuse, idealiste şi metafizice. Este suficient să oferim cîteva puncte de sprijin pentru această analiză.

Astfel, legea conservării masei substanţelor chimice şi apoi legea conservării şi transformării energiei au fost utilizate ca argumente principale în sprijinul caracterului dialectic al realităţii, şi anume al unităţii lumii materiale, prin demonstrarea trecerii reciproce a unor forme de energie în alta, a unor substanţe chimice în altele. Prin aceasta era depăşită concepţia metafizică ce prezenta izolate entităţile materiale şi tipurile de interacţiuni proprii lor. Or, trecerile explicate firesc au contribuit la destrămarea treptată a argumentelor spiritualiste.

Şi, totuşi, s-au ivit şi au înflorit mereu interpretări spiritualiste care ajungeau să susţină existenţa dinamismului pur, lipsit de suport material. Un exemplu tipic ni-l oferă energetismul lui Ostwald, concepţie care înlocuieşte interpretările dinamiste anterioare şi care aşază în locul conceptului de forţă activă pură conceptul de

Oarecum în spirit leibnizian, Ostwald caută întîi o temelie de energie pură întregului univers, pentru ca în cele din urmă, pe acest temei, să explice unitatea tuturor proceselor pornind de la procesele energetice ale conştiinţei. Aşa cum releva Lenin în *Materialism şi empiriocriticism*, Ostwald ajunge să gîndească mişcarea pură şi s-o aşeze la temelia lumii materiale.

Al doilea moment de denaturare a conţinutului descoperirilor fizice în spirit energetist îl constituie descoperirea masei electromagnetice a electronului, care a determinat concluzia că electronul nu este materie, ci energie pură, electricitatea fiind astfel declarată cel mai credincios aliat al idealismului.

Al treilea moment de răscruce, utilizat de adepţii energetismului, a fost descoperirea de către A. Einstein în 1905 a teoriei relativităţii restrînse şi în mod special a corelaţiei dintre energia şi masa unui corp : $E = mc^2$. În fizica clasică nu se putuse pune în evidenţă legătura dintre variaţia masei şi cea a vitezei corpurilor, deoarece la vitezele mici cercetate de această fizică masa corpurilor rămînea constantă. Odată cu descoperirea creşterii masei în raport cu viteza de mişcare a corpului a fost necesară introducerea unei noţiuni pentru oglindirea fenomenului dat. Devine necesară distincţia dintre masa de repaus a corpului şi masa lui de mişcare (relativistă). În mod similar se precizează distincţia dintre energia de repaus şi energia de mişcare (relativistă) a corpurilor cercetate.

Această variabilitate a masei a fost interpretată de mulţi fizicieni idealişti, ca o dovadă a dispariţiei materiei, a demateria-

Scanned with OKEN Scanner

lizării microobiectelor. Pentru energetiștii mai recenți, materiale sînt considerate doar microobiectele cu masă de repaus diferită de zero ; celor a căror masă de repaus este nulă li se neagă materialitatea, ele sînt decretate energie pură.

Dar interpretarea relației einsteiniene poate merge și pe linia sublinierii materialității microobiectelor cu masă de repaus nulă, în primul rînd prin demonstrarea materialității fenomenelor luminoase și, în al doilea rînd, prin dezvăluirea mai profundă a conținutului relației einsteiniene.

Critica marxistă a energetismului a relicfat în repetate rînduri ideea, ajunsă acum un loc comun, că și cîmpul este o parte a realității obiective, este una din stările fizice sub care se prezintă materia în veșnica ei mișcare. Această critică și-a păstrat întreaga ei actualitate în măsura în care energetismul este utilizat ca argument principal al spiritualismului contemporan. Dar este adevărat că uneori avem de-a face în literatura de specialitate doar cu un limbaj energetist, deoarece elasticitatea limbajului ca formă de exprimare a unui conținut noțional rămîne în urma elasticității noțiunilor. Și ajungem să continuăm să ne exprimăm energetist, deși gîndim materialist, așa cum ni se mai întîmplă să ne exprimăm ca Ptolemeu, deși gîndim demult în stil copernican.

Este demn de relevat faptul că pentru depășirea energetismului microfizica s-a îmbogățit în ultimii ani cu argumente noi, extrem de convingătoare. Dacă în trecut substanța și cîmpul se considerau deosebite mai cu seamă prin aceea că particulele de substanță posedă masă de repaus, iar cele de cîmp nu posedă, astăzi, la nivelul celor mai recente cercetări, granița dintre substanță și cîmp devine tot mai puțin rigidă, dovedind încă o dată caracterul dialectic al realității, inexistența acelor *hard and fast lines*, despre care scria Engels în *Dialectica naturii*. Cercetările recente au scos în evidență faptul că există cîmpuri, cum este cel mezonic și cel electronopozitronic, ale căror cuante — mezonii, electronii și pozitronii — posedă masă de repaus. Din punctul de vedere al teoriei cuantice a cîmpului, nu există o deosebire radicală între *foton* și electron, de pildă, căci caracterizarea oricărei particule elementare se leagă de două însușiri, proprii tuturor microobiectelor : *o energie determinată* și *un impuls determinat*. Parti-

Scanned with OKEN Scanner

În avîntul uriaș înregistrat de științele fizice, asistăm zi de zi la noi descoperiri în domeniul particulelor elementare. Oricare ar fi modificările pe care le va înregistra pe viitor teoria structurii microobiectelor, ea va aduce noi dovezi împotriva încercării de a promova în știință și filozofie ideea mișcării rupte de materie, împotriva tendinței de a afirma existența energiei pure la temelia alcătuirii universului infinit.

Desigur, problema unității dintre mișcare și materie se pune și la nivelul proceselor biologice, al celor psihice și al celor sociale, reliefîndu-se, pe de o parte, legătura intimă dintre organizarea sistemului material respectiv și tipurile de interacțiuni și schimbări caracteristice acelui nivel de organizare, cum ar fi specificul calitativ al proceselor biologice, al celor psihice, al celor sociale. Interpretarea materialist-dialectică, întemeiată pe progresele științei, demonstrează inexistența *ruptuni* dintre *substratul respectiv* și *dinamismul său*, ruptură teoretizată pentru domeniul biologic de diverse orientări vitaliste, de la entelehia aristotelică și pînă la elanul vital bergsonian sau psihoidul lui Driesch. Același aspect, evident mult mai complicat, este pus în discuție și pentru psihicul uman, pentru om și societate în general.

Dar cercetarea acestei probleme ne obligă la abordarea unui nou aspect al *dinamismului universal* și anume la abordarea *relației dintre caracterul relativ și absolut al dinamismului* prin prisma raportului dintre *variabilitate și stabilitate.*

Dinamismul, în general, am văzut că este definit ca interacțiune între ceva și altceva, ca trecere a ceva în altceva. În interacțiunea infinită și în curgerea eternă, în care nimic nu rămîne ce și cum a fost, se pune totuși problema *stabilității calitative* a obiectelor și a proceselor și, bineînțeles, a *mecanismelor trecerii de la o calitate la alta.*

2. Devenirea ca schimbare calitativă

2. 1. Categoria de calitate

Categoria de calitate a exprimat multă vreme în istoria filozofiei și a științei determinația care face ca obiectele și procesele, însușirile, relațiile să fie ele însele, *să fie ceva anumit și nu altceva,*

Scanned with OKEN Scanner

În acest sens, calitatea *este identică cu existența lucrurilor și proceselor determinate ca ceva*, este existența determinată ca ceva. Ea cuprinde ansamblul determinațiilor care conferă obiectelor și procesclor o anumită *individualitate* în raport cu obiecte și procese coexistente și o anumită *stabilitate* în curgerea timpului. În măsura în care calitatea reprezintă ceea ce face ca obiectul să fie el însuși, rezultă că *ea indică un tip special de asemănări și deosebiri dintre lucruri, fie coexistente, fie în devenire.* Un lucru calitativ determinat se deosebește de alte lucruri calitativ determinate, de exemplu o culoare se deosebește de altă culoare, o particulă elementară de alta, un element chimic de altul, o orînduire socială de alta, etc. În același timp însă, un lucru calitativ determinat se și aseamănă cu alte lucruri calitativ determinate, de exemplu atomii aceluiași element chimic aparțin aceleiași calități. Astfel, în accepția ei mai cuprinzătoare, *categoria de calitate apare ca unitate contradictorie a asemănării și a deosebirii.*

Categoria de calitate arată asemănarea și deosebirea dintre obiecte și procese *în întregul lor.* Fiecare obiect și fenomen are însă o mulțime de însușiri, care se grupează în jurul unei unități integrale stabile, a unei calități determinate. Calitatea nu depinde în aceeași măsură de toate însușirile ; ea depinde în primul rînd de însușirile esențiale.

Nu întîmplător calitatea era definită și ca ansamblu al însușirilor esențiale, în măsura în care însușirile esențiale sînt mai strîns legate de ceea ce este mai stabil în lucruri și procese. De aceea s-a și formulat în istoria filozofiei o distincție între calitate și însușire. Este adevărat că deseori în istoria filozofiei premarxiste și chiar în lucrările clasicilor marxismului nu se face o deosebire riguroasă între conceptele de *calitate* și *însușire* în probleme pentru a căror rezolvare nu este importantă această deosebire. Dar posibilitatea de a face abstracție de deosebirea menționată nu poate servi ca argument pentru a afirma inexistența în genere a unei astfel de deosebiri.

Pornind de la deosebirea și asemănarea dintre lucruri așa cum ne sînt date la exterior în fenomene, *înaintăm spre cunoașterea esenței lor, dezvăluind legile lor interne.* La acest nivel, calitatea își îmbogățește conținutul pe măsură ce pătrundem mai adînc în esența lucrurilor, căci cunoașterea ei se întemeiază pe cunoașterea deosebirilor și asemănărilor din *esența lucrurilor.* Astfel, prin trecerea de la fenomen la esență, categoria de calitate nu devine de prisos, ci capătă un fundament mai sigur și mai profund, fiind

Următorul pas în analiza calității este încercarea de a răspunde la întrebarea : *ce face ca obiectul să fie el însuși*, ce conferă obiectului o anumită individualitate, o anumită stabilitate ? La această întrebare, știința și filozofia, progresînd, au dezvăluit *legătura intimă dintre calitate și structură.*

Conceptul de calitate, ca determinație primă și totodată globală a obiectelor, proceselor, claselor de obiecte etc., a apărut în istoria filozofiei înainte de a se cunoaște alcătuirea intimă și modul de funcționare a diferitelor obiecte și procese. Abordarea structurală a realității a permis înțelegerea mai profundă a calității din unghiul de vedere al invarianței anumitor relații într-un sistem. Astfel, calitatea apare ca expresie a sistemului în totalitatea sa, întrucît în definirea unui sistem se relevă stabilitatea în variabilitate, constanța anumitor raporturi privite în coexistență, dar și în succesiunea lor, constanță care conferă proceselor tocmai stabilitatea, identitatea relativă cu sine, continuitatea, despre care este vorba în caracterizarea calității.

Deși categoria de calitate este mai puțin adîncă decît categoria de structură care o explică, ea se menține în filozofia contemporană pentru a stabili puntea de legătură între gîndirea tradițională și gîndirea structuralistă în variantele sale contemporane.

Punctul de vedere al filozofiei marxiste s-a format pe fondul gîndirii filozofice tradiționale. În acest spirit, filozofia marxistă s-a delimitat de orientările idealist-obiective și subiective, precum și de unilateralitățile metafizice ale materialismului anterior ei. Și aceasta a făcut-o în primul rînd prin afirmarea *universalității calităților*, proprii atît realității materiale, cît și celei spirituale, delimitîndu-se de curentele idealist-obiective care afirmau prioritatea calității în raport cu materia, subiectivizau calitățile, considerînd *determinația* calitativă integral sau în principal dependentă de subiect.

Atunci cînd Engels precizează în *Dialectica naturii* că nu există calități, ci lucruri care posedă calități, el are o atitudine critică față de poziția idealist-obiectivă care consideră că *conceptul de calitate* ar poseda o existență de sine stătătoare, independentă de realitatea materială și de activitatea creatoare umană. Împotriva unei asemenea prezentări, Engels *precizează în sens materialist* aspecte generale ale realității. Orice altă interpretare, după părerea noastră, poartă în sine pecetea unei soluții nominaliste : calitatea

Scanned with OKEN Scanner

generală în realitate.

Soluția marxistă constituie în același timp *o delimitare în raport cu idealismul subiectiv*, care considera că însușirea, calitatea sînt, în ultimă analiză, dependente de conștiința subiectului cunos-

indiscernabil al interacțiunii dintre obiect și subiect. În ambele cazuri este vorba de o substituire a planului ontologic al analizei, cu planul gnoseologic.

Deși problema calităților primare și secundare s-a pus în istoria filozofiei încă înainte de J. Locke, considerăm că soluția propusă de filozoful englez reprezintă un punct de *răscruce*, de aceea ne vom opri asupra ei. Bazîndu-se pe cunoștințele vremii, John Locke face distincție calitățile primare și calitățile secundare, arătînd că cele primare (formă, întindere, mărime și greutate) au un caracter obiectiv, deci aparțin lucrurilor, în timp ce calitățile secundare (gust, miros și culoare) nu aparțin lucrurilor, ci apar doar în conștiința subiectului cunoscător, ca rezultat al acțiunii calităților primare asupra organelor de simț.

Concesia pe care Locke a făcut-o subiectivismului a fost dusă pînă la ultimele sale consecințe logice de Berkeley, care nu numai că a redus toate calitățile la calități secundare, ci a contestat pînă și izvorul obiectiv al acestora din urmă, în așa fel încît la el nu mai întîlnim, cum subliniază Lenin, drumul de la însușirile lucrurilor la senzații, ci doar de la senzații la însușirile lucrurilor. În urma acestei false soluții, lui Berkeley i se impune concluzia că lucrurile nu sînt decît complexe de senzații.

Empirismului idealist de tip humeist îi e proprie afirmația imposibilității depășirii faptelor de conștiință. Ea devine o caracteristică și a pozitivismului. Variante similare de interpretare se întîlnesc la unele curente idealiste din secolul nostru, în cadrul cărora sînt subiectivizate soluții ale teoriei relativității și ale fizicii microcosmului. Interacțiunea dintre obiectul cercetării și aparatul de măsură în fizică este interpretată ca o interacțiune sui-generis dintre obiect și subiect, în care s-a atins o limită a obiectivității dincolo de care nu s-ar mai putea trece, și de aceea proprietățile realității ar trebui descrise de aici înainte exclusiv în termenii relației dintre obiect și subiect. În mod similar, uneori efectele relativiste sînt prezentate nu ca fenomene obiective de relație, ci ca expresie exclusivă a dependenței obiectului observat de subiectul care urmărește fenomenele.

ontologic, substituire fie de tip pozitivist, ca mai sus, fie de tip kantian, cînd se afirmă că în faptul ştiinţific, ca o îmbinare de factori obiectivi şi subiectivi, există note şi caracteristici *exclusiv* subiective apriori.

Discutarea relaţiei dintre subiect şi obiect în filozofia contemporană relevă aspectele pozitive, viabile ale soluţiei kantiene, cu deosebire teza activismului subiectului cunoscător şi teza neidentităţii totale dintre faptul real şi faptul cunoscut, dintre calităţile obiective şi cele cunoscute. De aici o nouă optică, mai profundă, asupra problemei calităţilor, în măsura în care această problemă mai este abordată în termenii filozofici tradiţionale. Pe de o parte, se insistă asupra posibilităţii de a reda pe căi tot mai complexe realitatea şi, pe de alta, se relevă capacitatea fiinţei umane de a crea pornind de la realitate, dar depăşind-o, diverse modele posibile, unele ipostaze ale lumii spirituale, unele ipostaze ale realităţii materiale artificiale. Este vorba deci de o încercare de a depăşi şi în acest domeniu materialismul naiv, dar şi interpretările subiectiviste absolutizante.

De fapt o analiză a cunoştinţelor dobîndite de omenire în activitatea ştiinţifică şi filozofică scoate în evidenţă faptul că toate fenomenele existenţei se caracterizează printr-un specific al lor calitativ, care le deosebeşte de alte fenomene. Acest specific este propriu, în primul rînd, realităţii obiective, dar nu numai ei, ci şi realităţii subiective.

Filozofia marxistă nu subliniază numai caracterul universal al calităţilor, ci relevă faptul că varietatea calitativă infinită a sistemelor reale (materiale şi spirituale), a însuşirilor şi a relaţiilor trebuie urmărită privind lucrurile atît în coexistenţă, cît şi în devenire. Cu alte cuvinte, recunoscînd existenţa varietăţii calitative a fenomenelor din univers, filozofia marxistă subliniază că această varietate apare nu numai *în coexistenţa calităţilor, ci şi în capacitatea trecerii unei calităţi în alta*, expresie generală a creativităţii materiei.

Există în univers diverse stări calitative, care nu sînt date dintotdeauna pentru totdeauna, ci sînt rezultatul eternei deveniri a materiei, capabile să genereze mereu noi stări calitative. Despre creativitatea materiei, despre capacitatea ei infinită de diversificare calitativă va fi vorba în mod deosebit cînd se va cerceta sensul devenirii.

Această interpretare este îndreptată împotriva soluţiilor metafizice unilaterale, care:

a) fie că au negat şi neagă deosebirile calitative din univers, încercînd să reducă totul la o singură calitate;

Scanned with OKEN Scanner

b) fie că au absolutizat şi absolutizează deosebirile calitative dintre lucruri.

Ambele soluţii au izvorît din incapacitatea gîndirii metafizice de a înţelege creativitatea în existenţă, trecerea de la o calitate la alta şi de a explica mecanismul acestei treceri. Dificultăţile gîndirii metafizice materialiste au fost din plin exploatate cu deosebire de idealismul obiectiv pentru a explica varietatea calitativă a universului prin acţiunea formativă, structurantă a spiritului.

a) Reducerea varietăţii calitative infinite la o singură calitate a fost caracteristică atomiştilor din antichitate. Ei distrugeau tabloul multicolor al universului prin explicaţia simplificatoare că totul se reduce la combinaţii de atomi, diferiţi ca formă, poziţie şi mărime. În mod similar a procedat şi procedează gîndirea mecanicistă încearcă varietatea proceselor la mişcarea mecanică şi să explice calităţi superioare exclusiv inferioare. particular reprezintă unele teze ale geneticii clasice, potrivit cărora organismele complexe nu sînt decît rezultatul simplei recombinări a genelor din organismele simple.

b) Alţi gînditori de orientare metafizică, neputînd explica trecerile, absolutizează deosebirile calitative dintre lucruri. Astfel, în antichitatea greacă Anaxagora a susţinut că în lume există o infinitate de rădăcini şi calitatea lucrurilor este dată de modul în care sînt amestecate aceste rădăcini în lucruri şi de proporţia amestecului.

Gîndirea fixistă a secolelor XVII—XVIII eterniza structura sistemului solar, forma continentelor şi clasificarea speciilor tot din incapacitatea de a explica trecerea de la o calitate la alta. Tot în această incapacitate trebuie căutat izvorul soluţiilor hilozoiste. Cînd trecerile calitative s-au impus cu evidenţă în chimia şi biologia secolului, iniţial ele au fost explicate în mod idealist datorită tiparelor metafizice de gîndire, pînă la biruinţa modului dialectic.

Dacă, împotriva celor care neagă diferenţele calitative, filozofia materialist-dialectică reliefează existenţa acestor *deosebiri* în univers, împotriva celor care *absolutizează deosebirile calitative* eternizîndu-le, dialectica materialistă scoate în relief caracterul *relativ* al calităţilor în mai multe sensuri :

a) prin precizarea sistemului de referinţă ; ceea ce într-un sistem de referinţă e o calitate a unui subsistem devine o însuşire în raport cu alt sistem ;

b) prin evidenţierea trecerii de la o calitate la alta.

mai ales î
celei mate

obiectul, p

materiale ş
ca *determi*
de altceva.
temului m
mîndu-le i
pendentă
mului. Ani
sistem atr

2. 2. Cat

afară de c
se mai car
titate. Asp
mat prin
prin ritmu
de dezvolt
titativă, p
respectivă
respectiv f

Nu exi
terizeze pr
versal. Cel
calităţii sis

afirmaţia
independer
În antichit

mai ales în devenire, ca expresie a creativității existenței, atît a celei materiale, cît și a celei spirituale. În ambele cazuri se mai poate pune în evidență gradul divers de generalitate al calităților, corelat cu diversele nivele de organizare a materiei (și aceste caracteristici pot fi privite structural sau genetic). În acest sens este necesar să se sublinieze caracterul *absolut* al calității : într-un anumit sistem de referință și o anumită perioadă în devenire, obiectul, procesul apare ca ceva anumit și nu ca altceva.

Prin urmare, calitatea, ca o primă determinație a sistemelor materiale și spirituale, a însușirilor și relațiilor lor, poate fi definită ca *determinația care face ca ceva să fie ceea ce este, delimitîndu-se de altceva.* Această determinație este dependentă de *structura* sistemului material sau ideal, a însușirilor sau a relațiilor sale, exprimîndu-le în integritatea lor. Calitatea este, în ultimă analiză, dependentă de aspectele fundamentale, esențiale ale structurii sistemului. Anularea sistemului ca sistem determinat, trecerea lui în alt sistem atrag după sine schimbarea calității.

2. 2. Categoria de cantitate

Filozofia tradițională, în fondul său categorial, relevă că în afară de determinația lor calitativă toate procesele și fenomenele se mai caracterizează și printr-o *determinație cantitativă*, prin cantitate. Aspectul cantitativ al unui obiect sau fenomen este exprimat prin numărul părților sale componente, prin mărimea sa, prin ritmul de dezvoltare, prin volum etc. Cantitatea este gradul de dezvoltare a unei calități sau a unei însușiri. Determinația cantitativă, prin urmare, arată în ce măsură este prezentă calitatea respectivă în fenomenul dat, pînă la ce punct a evoluat fenomenul respectiv în cadrul calității date sau al unei însușiri, relații date.

Nu există obiect sau fenomen din realitate care să nu se caracterizeze printr-o determinație cantitativă. Ea are un caracter universal. Cele spuse cu privire la *critica idealismului* în problema calității sînt pe deplin valabile și în privința cantității.

Gîndirea materialistă critică pozițiile idealist-obiective pentru afirmația acestora că determinația cantitativă ar exista în sine, independent de sistemele materiale, și chiar ar fi anterioară lor. În antichitate, acest punct de vedere a fost susținut de școala lui Pitagora, care, ajungînd să desprindă conceptul de cantitate (de număr), l-a absolutizat, declarîndu-l demiurg al realului. Nu este cazul să subapreciem meritul pitagoriene de a fi

descoperit cantitatea, dar ar fi greşit să trecem cu vederea aspectele idealist-obiective ale soluţiei propuse. Determinaţia cantitativă nu

ponent al realităţii subiective şi al creaţiei spirituale. Din punct de vedere gnoseologic e interesant de remarcat faptul că, în evoluţia sa istorică, cunoaşterea umană a descoperit conceptul de cantitate în urma celui de calitate. Aceasta se explică prin dificultăţile pe care le comportă elaborarea conceptului de număr, dificultăţi ilustrate prin analiza evoluţiei limbii popoarelor primitive şi a limbajului la copii.

Dar, pentru ceea ce ne interesează aici, să reţinem că determinaţia cantitativă este o determinaţie a tuturor sistemelor realităţii, în primul rînd a sistemelor materiale şi apoi a sistemelor ideale create de om.

Aşa cum a arătat şi F. Engels, noţiunile de număr şi figură sînt scoase din realitatea obiectivă, în urma unei îndelungi activităţi de abstractizare şi de generalizare, pe baza practicii social-istorice. Înainte de a fi apărut în conştiinţa oamenilor noţiunile de număr şi figură, trebuie să fi existat în realitate lucruri posedînd o anumită formă sau un anumit număr de obiecte de acelaşi fel. În evoluţia cunoaşterii, datorită progresului realizat de gîndirea matematică, s-a trecut treptat de la *redarea realului* la *construcţii relativ* independente de real, aparţinînd zonei posibilului. Şi, întrucît în permanenţă zona posibilului şi a realului se întrepătrund, nu e nici un miracol că mintea umană, reuşind să-şi ia zborul în zona posibilului, descoperă în această zonă şi corespondenţe cu realul.

Universalitatea determinaţiei cantitative poate fi ea însăşi privită nu numai sub aspectul omniprezenţei sale, ci şi sub aspectul *varietăţii calitative*, sub care se prezintă însăşi determinaţia canti-

Cea mai pură determinaţie cantitativă este *numărul*. Determinaţia cantitativă, în sensul filozofic elucidat mai înainte, nu prezupune numărul în sine, ci numărul raportat la obiecte, proprietăţi sau relaţii. De aceea se şi defineşte cantitatea din punct de vedere filozofic ca grad de dezvoltare a unei anumite calităţi sau însuşiri (ea exprimă o determinaţie a obiectelor şi a proceselor din punctul de vedere al dimensiunilor spaţiale, al ritmului schimbărilor, din punctul de vedere al caracteristicilor numerice ale diferitelor însuşiri). Dar chiar în relaţiile cantitative se poate vorbi de

Scanned with OKEN Scanner

caracteristică calitativă. Mulțimile infinite, considerate ca posibile, în devenire, pot să fie construite uneori pe baza indicării însușirilor lor generale. Diferite relații cantitative se deosebesc între ele calitativ, prin aceea că sînt obiecte individuale (chiar dacă abstracte). În acest sens Engels că numărul este plin de deosebiri calitative, 16 fiind suma a 16 unități, pătratul lui patru,

Lucrurile și procesele sînt comparabile din punct de vedere cantitativ în măsura în care au unele trăsături și aspecte comune. Descoperirea determinării cantitative a lucrurilor necesită întotdeauna o comparație între ele, deci și găsirea etaloanelor, adică a mărimilor care să constituie puncte de plecare pentru măsurare. În multe cazuri, asemenea etaloane s-au descoperit și, ca urmare a acestui fapt, fenomenele respective se pretează la o descriere cantitativă precisă.

În același timp există multe fenomene, pentru care nu s-au stabilit asemenea etaloane precise. În mod deosebit acest lucru este valabil în cazul multor procese biologice și sociale, cum ar fi, de pildă, diverse particularități psihice ale oamenilor : sentimente, merite, lipsuri etc. Este însă evident faptul că și lor le sînt proprii determinații cantitative, pe care avem posibilitatea să le exprimăm cu ajutorul gradelor de comparație.

Pe măsură ce știința va progresa, va crește și posibilitatea de a descoperi determinațiile cantitative precise în domenii unde astăzi acest lucru este încă imposibil. Numeroase fenomene permit deja în principiu descrierea pe baza unor relații cantitative complexe. Primele succese au fost obținute în acest sens în biologie, psihologie și sociologie prin aplicarea largă a calculului statistic.

Nu întîmplător a acordat Lenin o deosebită importanță analizei matematice în științele sociale, apreciind că statistica este unul dintre instrumentele cele mai puternice ale cunoașterii societății. În același timp, Lenin a demonstrat cu ajutorul faptelor însemnătatea luării în considerare a *calității proceselor supuse analizei statistice*, indicînd importanța *criteriilor calitative* în sistematizarea materialului statistic obținut, deoarece, fără luarea în considerare a calității, statistica se transformă într-o denaturare, în spatele căreia nu se ascund scopuri matematice „neutre", ci deseori anumite interese de clasă.

Afirmația că determinația cantitativă se referă întotdeauna la o însușire sau la o calitate anumită este ilustrată aici cu prisosință. În legătură cu aceasta merită să amintim că Marx a subliniat în repetate rînduri că pentru a stabili deosebiri cantitative între lucruri este absolut necesară *omogenitatea calității*. Cu alte cuvinte,

Scanned with OKEN Scanner

analiza cantitativă a fenomenelor nu presupune ignorarea calității, ci, dimpotrivă, reliefarea limitelor calitative în cadrul cărora se face analiza cantitativă sau reliefarea calității pe care o exprimăm cantitativ.

Posibilitatea practic inepuizabilă de aplicare a matematicii și a metodelor sale la studiul realității a fost subliniată de Engels atît în *Anti-Dühring*, cît și în *Dialectica naturii*. Științele contemporane ilustrează cu prisosință această idee : știința progresează cu atît mai mult și mai rapid, cu cît ea poate apela în măsură mai mare la matematică. *Aceasta nu înseamnă că descrierea pur matematică a fenomenelor este limita, scopul și idealul perfecțiunii cunoașterii omenești.*

Fără să descopere determinațiile cantitative ale lucrurilor, știința rămîne la nivelul unei înțelegeri unilaterale, incomplete. Dar este adevărată și afirmația că, dacă fenomenele sînt analizate numai în plan cantitativ, înțelegerea lor nu e mai puțin abstractă și unilaterală.

Reținem că determinația cantitativă e o determinație *universală* (proprie realității obiective, în primul rînd, și tuturor proceselor subiective), exprimabilă deseori în limbaj matematic. Ea este întotdeauna determinația unei anumite calități sau a unei însușiri.

Legătura *determinației cantitative cu cea calitativă nu este vizibilă la prima vedere*, cînd cantitatea apare ca ceva exterior obiectului, ca ceva relativ indiferent față de obiect, deoarece, în anumite limite, determinația cantitativă se poate modifica, fără ca însăși calitatea obiectelor să se modifice. Iată de ce Hegel definea cantitatea ca „determinație exterioară ființei, indiferentă pentru aceasta", în timp ce calitatea era considerată ca identică cu ființa obiectului. Modificările determinărilor cantitative sînt indiferente față de calitatea dată numai în cadrul anumitor limite, dincolo de care încetează să fie indiferente, provocînd schimbarea calității obiectului. De fapt, schimbările cantitative sînt intim legate de calitate, dar această legătură apare cu evidență doar la un anumit nivel al acumulărilor cantitative, anume atunci cînd se atinge pragul a cărui depășire atrage după sine schimbarea calității.

Din această cauză putem afirma în spirit hegelian că *determinările cantitative pot apărea fie ca esențiale, fie ca neesențiale.* Cînd modificările cantitative au loc în cadrul aceleiași calități, ele sînt neesențiale. Cînd depășesc anumite limite, ele devin esențiale, ducînd la modificarea radicală a vechii calități. Unele determinări

Scanned with OKEN Scanner

caracterul de gradualitate, deoarece ele se produc în mod discontinuu, ducînd la noi calități (numărul protonilor într-un element chimic, al atomilor într-o moleculă etc.).

În analiza *caracterului dialectic* al cantității, pe lîngă ideea universalității cantității și a legăturii sale indisolubile cu calitatea, reținem și caracterul *relativ al acestei legături*, faptul că determinația cantității se modifică în anumite limite fără ca această variație să atragă după sine o schimbare calitativă. Peste 100°C temperatura apei poate varia fără ca acest lucru să aducă vreo schimbare a stării sale gazoase de agregare. Calmantele, în limitele unei anumite concentrații, pot ușura durerile organismului fără să-i dăuncze în măsură însemnată. În fenomenele sociale de asemenea anumite schimbări cantitative nu produc schimbări calitative. Apariția cîtorva manufacturi în sînul societății feudale nu putea avea înrîurire esențială asupra economiei feudalismului, nu putea schimba caracterul acelei orînduiri.

Dacă este adevărat că în anumite limite determinația cantitativă poate varia fără să atingă calitatea fenomenului respectiv, aceasta înseamnă că *determinația calitativă poate avea numeroase gradații cantitative*. Determinația cantitativă are caracter relativ și în sensul că ceea ce într-un raport anumit apare ca o determinație cantitativă apare în altul ca o determinație calitativă. În același timp însă, determinația cantitativă are și un caracter *absolut*. În primul rînd este absolută prin universalitatea sa, în al doilea rînd prin faptul că în cadrul aceluiași sistem de referință determinația cantitativă este mereu identică cu sine. Această afirmație este evidentă mai ales pentru determinațiile cantitative esențiale.

2. 3. Măsura ca legătură între calitate și cantitate

În opoziție cu gîndirea metafizică, care a rupt calitatea de cantitate, nevăzînd legătura dintre ele, considerînd cantitatea ca exterioară obiectului, iar calitatea ca fiind o determinație internă imuabilă, Hegel — cu gîndirea lui profund dialectică — a întrevăzut legătura internă dintre calitate și cantitate și mecanismul trecerii de la o calitate la alta prin intermediul schimbărilor cantitative esențiale. Astfel Hegel consideră cantitatea drept calitate depășită, adică o calitate înțeleasă mai profund și mai precis. Dacă calitatea apare ca o determinație nemijlocită, identică cu ființa,

Scanned with OKEN Scanner

să evite deosebirile calitative infinite, perceptibile senzorial, gîn-

pe Pitagora pentru faptul că nu a mers suficient de departe pe drumul transformării realităţii percepute senzorial în noţiune.

Cantitatea pare indiferentă, dar nu e indiferentă faţă de cali-

calitativ, lucrurile nu sînt comparabile. Prin cel cantitativ, ele sînt comparabile. Dar ele sînt comparabile cantitativ tocmai pentru că diferenţele cantitative se referă la o anumită calitate sau însuşire, a cărei gradaţie o exprimă diferitele aspecte cantitative. Culorile nu sînt comparabile între ele decît ca unde electromagnetice. Calitatea de unde electromagnetice are diferite gradaţii cantitative: lungimile de undă. Deci culorile sînt şi nu sînt comparabile, pentru că au anumite însuşiri comune.

Cantitatea e întotdeauna calitativă, *nu există o cantitate fără calitate*, dar nici calitatea nu există independent de cantitate. În orice domeniu al naturii sau al vieţii sociale, cercetătorul se izbeşte de această unitate a determinaţiei calitative şi cantitative a fenomenelor.

Unitatea dintre cantitate şi calitate este redată în *conceptul de măsură*, reprezentînd limitele între care modificările cantitative nu duc la schimbări calitative. Dacă schimbările cantitative depăşesc măsura, aceasta provoacă apariţia unor noi calităţi. Dacă măsura este depăşită printr-un adaos sau o scădere, obiectele încetează să mai fie ceea ce erau. Trecerea cantităţii în calitate prin depăşirea măsurii alcătuieşte, după Hegel, „linia nodală“ în dezvoltare, „nodurile“ fiind noile calităţi care se înlocuiesc unele pe altele în transformările sau în procesele de dezvoltare care au loc în natură şi societate, ca, de pildă, succesiunea elementelor chimice, a speciilor, a orînduirilor. *Punctul nodal* este momentul depăşirii măsurii, momentul în care acumulările cantitative duc la o nouă calitate.

ţiilor. Pornind de la unitatea dintre determinaţia calitativă şi cea

Scanned with OKEN Scanner

2. 4. Devenirea ca trecere de la o calitate la alta

Devenirea fenomenelor este o unitate de schimbări cantitative care duc la schimbări calitative şi invers. Schimbările cantitative şi cele calitative se constituie astfel ca două momente necesare ale devenirii, întrucît nu este posibilă o schimbare calitativă *fără* o modificare cantitativă.

În natură, F. Engels observa că „într-un mod precis determinat pentru fiecare caz în parte schimbările calitative se pot produce numai prin *adăugare cantitativă sau prin scădere cantitativă de materie sau de mişcare* (ceea ce se numeşte energie). Toate deosebirile calitative din natură se bazează fie pe o compoziţie chimică diferită, fie pe cantităţi sau forme diferite ale mişcării (energiei), fie, cum se întîmplă aproape întotdeauna, şi pe una, şi pe cealaltă. *Aşadar, este imposibil să modificăm calitatea* unui corp fără a adăuga sau scădea materie sau mişcare, *adică fără a schimba cantitativ respectivul corp*“ [5].

Chiar dacă astăzi cercetările nu ne permit să pătrundem în mecanismul intim al schimbărilor cantitative prezente în *transformările particulelor elementare*, afirmaţia că asemenea schimbări există se întemeiază pe ideea universalităţii dependenţei calităţii de cantitate. Dealtfel, ideea lui Engels, potrivit căreia orice schimbare calitativă e dependentă de adăugire sau de scădere de materie ori de mişcare (sau, ceea ce se întîmplă aproape întotdeauna, *şi de una, şi de alta)* este confirmată de legea conservării şi transformării energiei, precum şi de legea corelaţiei dintre energie şi masă : $E=mc^2$.

momentele esenţiale ale specificului

schimbărilor cantitative în schimbări calitative constă în *structura diferită a intervalului schimbărilor cantitative* care caracterizează proprietăţile esenţiale ale obiectelor şi proceselor în limitele calităţii date.

unele cazuri, intervalul schimbărilor cantitative se transformă într-o unitate strict determinată, schimbările cantitative avînd valori strict determinate, legate indisolubil de calitatea dată. În chimie, deseori schimbarea calitativă este legată de trecerea de la un indice cantitativ strict determinat la altul fără valori intermediare, cum este schimbarea numărului atomilor în moleculă.

b) Alteori, intervalul schimbărilor cantitative este alcătuit

---

[5] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a III-a, Ed. politică, Bucureşti, 1966, p. 49.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

discontinuități. De pildă trecerea de la un izotop la altul, în cazul elementelor chimice grele, reprezintă o schimbare cantitativă în

țile chimice ale izotopilor sînt neînsemnate. Izotopii pot fi consideraţi din această cauză varietăţi ale elementului chimic respectiv. Trecerea de la un izotop mai uşor la altul mai greu se realizează prin adăugiri de neutroni (cu păstrarea aceluiaşi număr de protoni), pînă se ajunge la cel mai greu izotop al elementului respectiv. Aici se atinge *limita schimbărilor cantitative*, căci introducerea încă a unui neutron în nucleu este însoţită de transformarea neutronului respectiv în proton (cu eliminarea unui electron din nucleu). Prin aceasta are loc transformarea calitativă a elementului chimic dat într-un alt element, cu un număr de ordine mai mare în tabloul periodic al lui Mendeleev.

c) În alte cazuri se pot pune în evidenţă *schimbări continue ale indicilor cantitativi în cadrul unei calităţi date, dar care sînt strict delimitate prin puncte nodale precise*. Astfel se realizează, de pildă, trecerea de la o stare de agregare la alta, în care este vorba de puncte de topire şi de fierbere.

d) De cele mai multe ori însă, în procesele complexe, intervalul schimbărilor cantitative este *caracterizat prin continuitate şi prin absenţa unor limite stricte*. Absenţa unor limite stricte în trecerea de la o calitate la alta este utilizată deseori pentru negarea deosebirilor calitative şi deci a saltu rilor calitative. *Dar inexistenţa unor limite rigide între două calităţi nu înseamnă inexistenţa limitelor în general*. Asupra acestui aspect atrăgea atenţia Hegel. El a fost analizat pe larg de Engels, care sublinia că noile descoperiri ale ştiinţelor merg pe linia de a şterge pretinsele limite rigide dintre diverse stări calitative.

Pentru natura vie, Darwin a arătat că în condiţii naturale relastabile sînt integrate în procesul selecţiei naturale

ales variaţiile extrem de slabe şi, în acest fel, trecerea de la o calitate veche la alta nouă a eredităţii se face aproape imperce-

În societate, inexistenţa limitelor rigide în trecerea de la o calitate la alta este şi mai uşor de pus în evidenţă. Dezvoltarea forţelor de producţie duce în cele din urmă la schimbarea relaţiilor de producţie, dar ar fi absurd să se presupună că o orînduire socială permite modificarea cantitativă a forţelor de producţie doar pînă la o anumită limită strict determinată. Lenin a arătat că

riatul poate prelua puterea și dacă forțele de producție ale țării au un nivel relativ scăzut, după cum în țări cu o producție avansată se pot menține încă multă vreme relații de producție capitaliste. Unul dintre argumentele teoretice aduse împotriva teoriei dezvoltării spontane a *forțelor de producție* este tocmai sublinierea inexistenței unor limite rigide, fixe în trecerea de la o orînduire

Prin urmare, unul dintre momentele esențiale ale specificității relației dintre schimbările cantitative și cele calitative constă *în structura diferită a intervalului schimbărilor cantitative* care caracterizează o anumită stare calitativă.

2. 5. Tipurile și formele trecerilor calitative

Un alt aspect al specificității acestei relații îl constituie faptul că *saltările sînt de diferite tipuri și forme.* Trecerile calitative din univers pot fi de trei tipuri : progresive, regresive sau în același plan de complexitate : progresive cînd se realizează trecerea de la o structură inferioară la alta superioară, regresive cînd are loc procesul invers și în același plan de complexitate cînd este vorba doar de o restructurare a aceluiași conținut. Evident, toate aceste trei tipuri de salt calitativ pun în mod specific problema creativității materiei și a spiritului, apariția noului. Dar asupra acestui aspect vom reveni cînd vom discuta sensul devenirii.

Deosebirile privind energia de legătură dintre atomii unor molecule, deosebirile din așezarea spațială a atomilor sau deosebirile din starea energetică a sistemelor sînt deosebiri cantitative în care numărul atomilor componenți ai moleculei rămîne neschimbat și care aduc după sine modificări calitative ale moleculei. De exemplu, în cazul *izomeriei sterice,* substanțele organice cu aceeași compoziție chimică se deosebesc calitativ printr-o serie de însușiri specifice, provenite din forma așezării în spațiu a atomilor componenți și a stării energetice diferite a sistemului.

A interpreta în mod dialectic dezvoltarea realității înseamnă a lua în considerare întreaga bogăție a trecerilor de la o calitate la alta. *Modalitatea de trecere de la o calitate la alta,* forma saltului, depind în primul rînd de caracterul obiectului sau al procesului respectiv, deci de contradicțiile ce se află la baza dezvoltării lui. Forma saltului depinde de asemenea de *condițiile* în care se produce această trecere.

În esență, din multitudinea de forme ale saltului existente în

fără stări sau trepte intermediare, şi cea cu trepte intermediare. *Forma bruscă* a saltului este caracterizată prin *durata scurtă* a schimbării calitative în comparaţie cu acumulările cantitative şi prin treceri directe. Forma treptată a saltului se caracterizează prin existenţa unor etape de tranziţie, a unor verigi intermediare

zid despărţitor, un salt mare treptat putînd fi alcătuit dintr-o multitudine de microsalturi bruşte. De exemplu, toate procesele dezintegrării radioactive reprezintă salturi bruşte ale atomilor de sodiu, uraniu etc., salturi care au loc succesiv. Saltul întreg de la elementul iniţial la produsul final al dezintegrării are loc uneori deosebit de încet şi treptat, durînd secole şi chiar zeci de milenii. Oamenii de ştiinţă ... concentreze ... elementare într-o reacţie în lanţ, care să se petreacă într-o perioadă mult mai scurtă de timp.

În natura vie întîlnim de asemenea o întreagă bogăţie de treceri de la o calitate la altă. Darwin, de pildă, a insistat asupra faptului că, în condiţii naturale (sălbatice), forma tipică a salturilor este trecerea treptată. Pornind de la această constatare, el a subliniat (în spirit leibnizian) că natura nu face salturi, delimitîndu-se de poziţiile catastrofiste ale lui Cuvier.

Desigur, dezvoltarea ulterioară a biologiei pe linia studiului mecanismelor eredităţii a permis constatarea mai profundă că mutaţiile (ca salturi bruşte) în structurile ereditare duc treptat, prin consolidare, la modificarea speciilor. Într-un fel deci, genetica contemporană dezvoltă pe alt plan ideile darwiniste. Discuţiile care au avut loc în ultimii ani în biologie au arătat că este inadmisibilă reducerea trecerilor de la o calitate la alta la forme bruşte.

În viaţa socială, tabloul trecerilor este şi mai complex, aici putîndu-se distinge şi între *formele violente* şi *cele paşnice*. Analiza concretă a situaţiilor concrete ne arată că formele de salt indicate mai sus — brusc, treptat pe de o parte, paşnic şi violent (nepaşnic) pe de alta — se pot împleti, se pot îmbina în funcţie de natura contradicţiilor care stau la baza dezvoltării fenomenului social respectiv, cît şi în funcţie de condiţiile în care se desfăşoară fenomenul. Uneori contradicţiile antagoniste se rezolvă printr-un salt exploziv, prin înlăturarea bruscă a vechiului, salt care are în acelaşi timp un caracter violent din cauza rezistenţei înverşunate a forţelor retrograde. Alteori, în funcţie de noile condiţii, rezol-

Scanned with OKEN Scanner

Lupta pentru socialism în țările capitaliste are loc în condiții deosebit de complexe, diferite de la țară la țară. Întreaga dezvoltare istorică arată cît de îndreptățită a fost previziunea lui Lenin

căi în care își găsesc aplicarea legile generale ale revoluției socialiste. Se confirmă și previziunea leninistă că *această diversitate va crește* în mod inevitabil pe măsura cuprinderii în procesul revoluționar a noi țări și popoare.

Analizînd epoca actuală, cînd puterea de înrîurire a clasei muncitoare, a sistemului mondial socialist și a forțelor antiimperialiste a crescut considerabil, constatăm că se creează condiții din ce în ce mai favorabile pentru cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare și aliații săi. Partidul nostru subliniază că posibilitatea trecerii de la capitalism la socialism *pe cale pașnică* sau *pe cale nepașnică este determinată în fiecare țară de condițiile istorice concrete.* Clasa muncitoare este interesată să cucerească puterea fără război civil. Dar clasele exploatatoare nu cedează de bunăvoie puterea, gradul de ascuțire a luptei de clasă depinzînd nu atît de proletariat, cît de folosirea violenței de către clasele exploatatoare, de forța lor de împotrivire.

Esențial pentru asigurarea succesului revoluției proletare este muncitoare să stăpînească

de luptă *fără excepție*, să aibă capacitatea de a le mînui pe toate și să fie pe deplin pregătit *pentru orice eventualitate*, spre a putea *înlocui rapid o formă a luptei cu alta* potrivit schimbărilor ce survin în condițiile concrete de desfășurare a revoluției.

Analizînd bogăția în conținut a istoriei revoluțiilor, Lenin trăgea două concluzii importante:

a) pentru a înfăptui sarcina sa, clasa revoluționară trebuie să știe să stăpînească *toate* formele sau laturile activității sociale fără cea mai mică excepție;

b) clasa revoluționară trebuie să fie pregătită pentru înlocuirea cea mai rapidă și mai neașteptată a unei forme cu alta.

Istoria confirmă că trecerea de la capitalism la socialism este posibilă numai prin înfăptuirea revoluției proletare, prin instaurarea într-o formă sau alta a dictaturii proletariatului, menită să apere cuceririle revoluționare și să facă posibilă transformarea socialistă a societății. Revoluția proletară presupune cuprinderea unor puternice forțe sociale, alianța dintre clasa muncitoare și țărănimea muncitoare, unirea într-un front larg a tuturor forțelor și mișcărilor de masă îndreptate împotriva claselor exploatatoare, împotriva încercărilor acestora de a-și restaura dominația.

Scanned with OKEN Scanner

Schimbările calitative în socialism şi comunism, datorită caracterului esenţialmente neantagonist al contradicţiilor, au cu preponderenţă un caracter treptat.

Analiza legăturii dintre schimbările cantitative şi cele calitative ne permite să evidenţiem şi *caracterul relativ al acestei distincţii.* Ceea ce într-un sistem de referinţă reprezintă o schimbare calitativă devine în alt sistem o schimbare cantitativă. De pildă, trecerea de la un izotop la altul e o schimbare cantitativă în raport cu elementul chimic dat, dar în raport cu izotopii e o schimbare calitativă. Trecerea de la o varietate la alta e o schimbare cantitativă în cadrul speciei, dar calitativă în raport cu varietăţile.

Trecerea de la capitalismul premonopolist la cel monopolist e o schimbare cantitativă din punctul de vedere al orînduirii capitaliste, dar este o schimbare calitativă dacă analizăm etapele capitalismului.

Un alt aspect tot atît de important îl constituie *adîncimea* saltului calitativ respectiv. Putem face distincţie între salturi calitative mai profunde şi mai puţin profunde, în strînsă legătură cu relativitatea distincţiei dintre schimbările cantitative şi cele calitative.

2. 6. Trecerea de la calitate la cantitate

Trecerea cantităţii în calitate îşi are reversul dialectic în trecerea calităţii în cantitate, pentru a utiliza limbajul hegelian. Aceasta înseamnă că o calitate nou apărută presupune o nouă determinaţie cantitativă, presupune trecerea la raporturi cantitative proprii ei. De aceea, dacă acumulările cantitative duc la schimbări calitative, noua calitate, o dată apărută, determină alt ritm şi alte legi ale schimbărilor cantitative. Ca urmare a acestui fapt, caracteristicile cantitative anterioare îi sînt inaplicabile.

a) Un exemplu ne poate furniza analiza schimbării forţei de coeziune între elementele sistemelor în cazul trecerii de la un sistem la altul. În sistemele cosmice de tipul galaxiei noastre, energia de legătură pe unitatea de masă este relativ mică. Aici acţio-

vers proporţionale cu pătratul distanţei dintre corpuri. Trecînd

constatăm că energia de legătură creşte rapid. Între molecule, pe
acţionează forţe electrice care depă-

Scanned with OKEN Scanner

şesc cu mult forţele gravitaţionale. Forţele care leagă electronii cu nucleele în atomi sînt şi mai mari, iar cele intranucleare sînt de 1 000 de ori mai mari decît în atomi. Deci, *cu cît sistemul are dimensiuni mai mici, cu atît creşte energia de legătură* şi, invers, cu cît creşte sistemul, cu atît energia de legătură existentă este mai mică, încît la anumite dimensiuni energia cinetică poate deveni mai mare decît energia legăturilor gravitaţionale. În sisteme calitativ diferite se evidenţiază corelaţia specifică dintre dimensiunile sistemului şi forţele de coeziune ce le caracterizează.

b) Un alt aspect care poate ilustra influenţa schimbărilor calitative asupra celor cantitative este *creşterea legică a ritmului dezvoltării* pe măsura trecerii de la o stare calitativă a materiei la alta mai *complexă*. În natură nevie, sistemele se dezvoltă foarte încet, schimbările calitative progresive avînd loc în zeci şi sute de milioane de ani. În natura vie, ritmul dezvoltării este mult mai rapid şi se accelerează pe măsura apariţiei unor forme mai desăvîrşite de organizare. În societatea umană se constată de asemenea o accelerare a ritmului pe măsura trecerii de la o orînduire inferioară la alta superioară.

Prin urmare, după apariţia calităţii noi are loc procesul stabilizării ei relative, ceea ce creează premisele pentru noi acumulări cantitative. Aceasta este tocmai trecerea de la calitate la cantitate.

Sintetizînd, se poate afirma că devenirea poate fi privită şi ca un proces de trecere de la cantitate la calitate şi, invers, trecerea fiind discontinuă şi continuă în acelaşi timp, că nu există schimbare calitativă fără schimbare cantitativă, după cum nu există schimbări cantitative care să nu ducă la un moment dat la schimbări calitative. Schimbările cantitative şi cele calitative sînt deci două laturi inseparabile ale devenirii universale.

Reamintim că schimbările cantitative nu modifică în anumite limite natura fenomenului, în timp ce prin schimbările calitative fenomenul sau obiectul se transformă în altceva. Saltul reprezintă tocmai trecerea de la o calitate la alta.

2. 7. Critica unor denaturări metafizice

Concepţia materialist-dialectică asupra unităţii dintre schimbările cantitative şi cele calitative se opune cîtorva variante de gîndire metafizică unilaterale prin aceea că reduc devenirea fie numai la schimbări cantitative, fie, dimpotrivă, dar mai rar, nu descifrează semnificaţia dependenţei modificărilor calitative de

al devenirii în verigi izolate.

Am văzut şi în analiza determinaţiei calitative că negarea schimbărilor calitative este caracteristică oricărei gîndiri mecaniciste, care fie că reduce totul la procese mecanice, fie că reduce calităţi superioare la altele inferioare. Acesta este cazul încercării de a explica toată structura universului pornind de la un cîmp unic, de a explica viaţa prin mişcarea mecanic-cuantică sau accea de a nu recunoaşte necesitatea trecerii calitative de la capitalism la socialism.

Orice tentativă de a şterge deosebirea calitativă dintre socialism şi capitalism şi de a frîna lupta revoluţionară a proletariatului este pînă la urmă sortită eşecului. Marxismul a arătat că realizarea obiectivelor fundamentale, înlăturarea exploatării, are loc numai în urma unui salt calitativ, în urma revoluţiei proletare, care instaurează puterea clasei muncitoare în stat. Filozofia marxistă, scoţînd în evidenţă unitatea dintre schimbările cantitative şi cele calitative, susţine în acelaşi timp că este inadmisibilă *confundarea lor, ştergerea oricărei deosebiri dintre ele.* În politica partidelor comuniste şi muncitoreşti, această indicaţie metodologică generală trece ca un fir roşu; ea atrage atenţia asupra pericolului pe care-l prezintă pierderea din vedere a deosebirilor calitative, a opoziţiei esenţiale dintre clasa muncitoare şi burghezie.

Cealaltă extremă a gîndirii metafizice în această relaţie o constituie negarea caracterului necesar, în ultimă instanţă, al schimbărilor calitative şi deci negarea dependenţei lor necesare de modificările cantitative. În ştiinţele naturii, exemple tipice pentru acest mod de a gîndi ne-a oferit teoria lui Cuvier şi mutaţionismul indeterminist. După cum se ştie, Cuvier a elaborat teoria sa a cataclismelor pentru a explica diversitatea organismelor descoperite în diferite strate geologice. În absenţa unei explicaţii reale, acest mare savant, cu realizări remarcabile în domeniul anatomiei comparate, a rămas prizonierul unei gîndiri metafizice în paleontologie. A înţeles corelaţia şi interdependenţa organelor, dar nu a putut să se ridice deasupra atmosferei metafizice a timpului în interpretarea mecanismelor modale ale devenirii.

În biologie, acest mod de gîndire a mai fost reprezentat şi prin mutaţionismul indeterminist clasic (De Vries de pildă), prin afirmaţia că mutaţia are loc cu totul întîmplător, fără vreo cauză materială determinată. Noile însuşiri, noua calitate care la naştere nu ar fi în legătură cu dezvoltarea anterioară a individului

nimic mai mult. De notat că aspectele de interpretare indeterministă continuă şi la unii teoreticieni ai geneticii moleculare.

Alături de interpretările indeterministe apar însă mai convingătoare cele care explică mutaţiile prin cauze obiective, nu rareori provenind şi din exterior. În acest fel este depăşită interpretarea unilaterală, ajungînd pînă la conceptul metafizic şi uneori idealist al imortalităţii plasmei ereditare. Biochimia modernă a contribuit la spulberarea mitului unei ereditări absolut autonome atît faţă de mediu, cît şi faţă de metabolism. Genetica moleculară a demonstrat pe baza biochimiei interdependenţa complexă dintre ereditate şi metabolism.

În viaţa politică, un astfel de mod eronat de gîndire aparţine orientărilor aventuriste stîngiste, caracterizate prin acţiuni pentru care încă nu s-au copt condiţiile, care n-au fost pregătite prin evoluţia evenimentelor, acţiuni care, oricît de „revoluţionare" ar părea la prima vedere, nu pot duce la succes, ci doar la compromiterea scopului. Caracteristică tuturor orientărilor stîngiste este neluarea în considerare a stării de spirit, a nivelului conştiinţei

2. 3. Concluzii

Trecerea cantităţii în calitate are un caracter universal, dezvăluind de fapt atît dinamismul în interiorul unei calităţi, cît şi trecerea de la o calitate la alta. În acest fel este vorba de o unitate organică între stabilitate şi variabilitate prin condiţionarea lor reciprocă. Nu poate fi gîndită stabilitatea fără variabilitate, dar nici variabilitatea fără anumite aspecte constante, stabile ale mecanismelor sale. Saltul calitativ, o dată produs, deschide calea spre o nouă schimbare calitativă. De aceea cercetarea devenirii universale nu se poate opri la dezvăluirea unităţii dintre cantitate şi calitate, la reliefarea trecerii de la o calitate la alta.

Pasul următor îl reprezintă descifrarea mecanismelor profunde care *explică dinamismul în interiorul calităţii*, dar şi *mecanismele generatoare de noi calităţi*. Pentru aceasta este necesară *abordarea contradicţiei*, care ne va permite trecerea de la întrebarea *cum* e dinamismul universal la întrebarea *de ce este aşa*. Treptat se clarifică astfel misterul creaţiei şi al creativităţii existenţei în general.

Scanned with OKEN Scanner

3. Devenirea ca unitate și luptă a contrariilor

Stabilitatea calitativă, identitatea lucrurilor și a proceselor cu ele însele și variabilitatea lor pot fi mai profund înțelese atunci cînd, adîncind analiza, încercăm să descoperim cauzele acestor două ipostaze ale devenirii. De ce lucrurile și procesele finite din univers sînt ceea ce sînt, își păstrează pe o anumită întindere spațiotemporală identitatea și de ce ele devin altceva?

Răspunsul la această problemă complexă a filozofiei tuturor timpurilor îl oferă, în bună parte, *teoria contradicției*. Așa cum am văzut în paragraful cu privire la *autodinamismul existenței*, explicarea *cauzală* a acestuia duce la descoperirea *contradicției ca izvor* atît al echilibrării dinamice, cît și al trecerii la o nouă stare de echilibru dinamic.

Adepții valorii explicative a teoriei contradicției au relicfat că autodinamismul existenței, în general, nu poate fi argumentat decît prin constatarea că fiecare obiect sau fenomen al realității (materiale și spirituale) este caracterizat prin prezența unor aspecte, laturi și tendințe ce se presupun și se exclud reciproc, alcătuind în ultimă instanță unități contradictorii complexe. Fiecare obiect sau fenomen al realității este alcătuit dintr-o rețea complexă de asemenea laturi, tensiuni în necontenită luptă.

a. *Caracterizarea contradicției.* Într-o cercetare oarecum simplificatoare, din acest complex de tendințe opuse și în neîncetată luptă se poate desprinde *contradicția*, care, în forma sa cea mai rudimentară, este alcătuită din două laturi contrare, aflate *în relație de presupunere și excludere reciprocă.*

Pentru ca o contradicție să fie reală, cele două laturi alcătuitoare trebuie să coexiste, iar tensiunea dintre ele să aibă durată, deci să se desfășoare *în timp*, procesual. Este limpede deci că existența contradicției este condiționată de prezența ambelor laturi contrare și că numai *raporturile de presupunere și de excludere*, de tensiune dintre ele îndreptățesc reliefarea caracterului contradictoriu al proceselor realului. De aici se pot desprinde două puncte de plecare pentru analiza ulterioară:

a) constatarea că contradicția este un proces;

b) că ea există atîta timp cît își mențin existența ambele contrarii. Înlăturarea unui contrar în devenire aduce cu sine neapărat înlăturarea contradicției în întregime, trecerea ei în altceva.

Așa, de pildă, putem vorbi despre unitatea contradictorie dintre nucleu și învelișul electronic al unui atom, despre unitatea contradictorie dintre asimilație și dezasimilație în cadrul metabolismului, dintre inhibiție și excitație în cadrul proceselor nervoase

Scanned with OKEN Scanner

ca unităţi procesuale, a căror existenţă este *condiţionată* de prezenţa ambelor laturi contrare.

Existenţa concomitentă pe o anumită întindere de timp a contrariilor este, prin definiţie, o existenţă care *implică tensiunea reciprocă dintre contrarii.* Excluderea permanentă a contrariilor astfel înţelese are loc în cadrul unei integralităţi date, la a cărei menţinere contribuie atîta timp cît tensiunea reciprocă a laturilor contrare nu depăşeşte unitatea lor.

În funcţie de specificul proceselor sau al fenomenelor cercetate se poate atunci adăuga constatarea că, deşi unitatea şi tensiunea contrariilor se presupun în cadrul unei contradicţii, unitatea asigură cadrul stabilităţii procesului, în timp ce tensiunea contrariilor este răspunzătoare de dinamismul propriu oricărei stabilităţi, precum şi de destrămarea, în cele din urmă, a unităţii date de contrarii, a contradicţiei ca integralitate.

Pornind de la aceste constatări, apare limpede atît justificarea tezei că unitatea şi tensiunea sînt şi relative, şi absolute, precum şi justificarea tezei că unitatea contrariilor ar fi relativă, iar lupta, tensiunea lor ar fi absolute.

În cazul primei afirmaţii se are în vedere faptul că pentru a putea fi vorba de existenţa unei *contradicţii* reale este absolut necesară *coexistenţa contrariilor,* coexistenţă care presupune unitate şi luptă. Întrucît contradicţia ca unitate a contrariilor are un caracter universal, înseamnă că cele două aspecte sînt nelipsite în orice contradicţie şi în acest sens absolute. Întrucît contradicţia există prin forme concrete, particularizate, ea are un caracter *relativ,* temporar, trecător şi, în acest fel, trecătoare, temporare sînt şi presupunerea reciprocă a contrariilor concrete şi tensiunea dintre ele.

Dacă însă trecem la un alt nivel al analizei şi cercetăm ponderea celor două aspecte pentru mecanismele explicative ale devenirii, constatăm că aspectul unităţii are un caracter conservator, în timp ce aspectul tensiunii este mobilizator, dinamizator, în-

---

continuitatea devenirii, fiind răspunzătoare deopotrivă
bilitate şi de variabilitate.

Acest aspect al lucrurilor este prezentat adesea prin afirmaţia că lupta, tensiunea sînt absolute, în sensul că ele asigură şi dinamismul stării calitative date, şi trecerea la o nouă stare calitativă. Iată de ce rolul de motor, de izvor al schimbărilor aparţine cu preponderenţă tensiunii, respingerilor, negativităţii, cu o figură de stil „luptei" contrariilor. În acest sens trebuie înţelese

toate teoretizările lui Marx referitoare la pozitivitatea negativității și la negativitatea pozitivității (în fond în cel mai nuanțat spirit hegelian).

contrariilor în raport cu unitatea lor, care este apreciată ca relativă, poate fi mai profund înțeleasă în lumina *procesualității contradicției*.

3. 1. Contradicția ca proces

Rarcori contrariile au exact acecași intensitate. Variabilitatea intensității contrariilor este răspunzătoare în toate procesele de faptul că dinamismul echilibrului înseamnă permanenta lui alterare și permanenta lui refacere. Dar această alterare și refacere a echilibrului, a stabilității pot îmbrăca diverse forme. În cazurile cele mai simple de structurare a sistemelor, clădite pe simetria acțiunii și a reacțiunii (cu deosebire în natura nevie), stabilitatea dinamică a unui sistem este alterată și se trece la stabilitatea dinamică a unui alt sistem, fără modificarea sensibilă a rolului contrariilor în interiorul sistemului dat.

Dar, pe măsură ce trecem la sisteme cu echilibrare dinamică mai complexă, se poate pune în evidență *în procesualitatea contradicției* modificarea ponderii contrariilor. Astfel se poate evidenția, de pildă, în existența organismelor complexe faptul că în perioada de tinerețe este mai pronunțată funcția asimilației decît cea de dezasimilație, pentru ca în perioada de îmbătrînire lucrurile să se petreacă invers; în același mod putem evidenția o diferențiere între predominanța aspectelor excitative ale activității sistemului nervos în tinerețe și ale celor protector inhibitive în perioada lui de îmbătrînire. Aici modificarea ponderii contrariilor înseamnă modificarea rolului îndeplinit de un contrar sau altul într-o contradicție. Afirmația lui Mao Tzedun trebuie înțeleasă în sensul că *contrariile își schimbă locurile* în cadrul unei unități, și anume pot deveni din principale secundare și invers.

Complexitatea situațiilor în societate este foarte grăitoare în acest sens. Urmărind evoluția raporturilor dintre clasele fundamentale ale societății capitaliste, se poate evidenția limpede că

Scanned with OKEN Scanner

explicația victoriei unei asemenea revoluții.

Dar acest exemplu, dezvoltat în continuare, permite și o adîncire a analizei pentru explicitarea altei expresii răspîndite în dialectica contradicțiilor, și anume *aceea a trecerii unui contrar în contrariul său.* Această trecere poate fi privită nu numai ca schimbare a pozițiilor contrariilor în interiorul contradicției date, ci și ca ieșire dintr-o contradicție atunci cînd mecanismul soluționării contradicției presupune înlăturarea unui contrar, dar menținerea și transformarea calitativă a celuilalt prin includerea lui într-o rețea complexă de noi interacțiuni.

Analiza exemplului dat mai înainte ne permite să reliefăm faptul că în saltul calitativ de la capitalism la socialism este înlăturată burghezia, iar proletariatul, transformîndu-se din clasă lipsită de orice mijloace de producție în clasă posesoare a principalelor mijloace de producție, realizează tocmai ceea ce se poate înțelege prin *trecerea unui contrariu în contrariul său.*

Revenind la rolul decisiv al tensiunii dintre contrarii pe baza celor spuse mai înainte, putem reliefa încă o dată faptul că *contradicția,* ca interacțiune între laturi contrare, *este un proces* în cadrul căruia tensiunea, excluderea reciprocă este esențială, determinînd schimbarea fiecărui contrar în parte și raportul reciproc dintre contrarii. Mai curînd sau mai tîrziu, acest proces duce la o schimbare calitativă, la o nouă unitate de contrarii. De aceea procesul desfășurării contradicției nu poate fi separat de procesul *rezolvării* sale, care înseamnă apariția unei noi contradicții, a unei noi unități de contrarii.

Chiar acolo unde nu se poate pune ușor în evidență sensul progresiv sau regresiv în interiorul fenomenelor, deci nu se poate vorbi de schimbarea ponderii contrariilor, avem de-a face cu un echilibru dinamic, rezultat din permanenta tensiune a contrariilor și cu o stabilitate relativă, care durează atît timp cît se menține unitatea contrariilor.

Realitatea, la toate nivelele sale, este extrem de complexă, ceea ce face să nu existe obiect sau proces reductibil, în fond, la o simplă unitate de contrarii. Dimpotrivă, fiecare obiect se prezintă ca o rețea complexă de elemente ce se presupun și se exclud reciproc, și în această rețea de interacțiuni putem distinge o *multitudine de contradicții,* fiecare avînd pondere diferită în echilibrarea sau în dinamizarea sistemului dat. Analiza reliefează și de data aceasta că corelarea teoriei tradițional filozofice a contradicției cu noile aspecte ale teoriei determinismului și structuralismului ne permite atît o înțelegere mai adîncă a contradicției

Scanned with OKEN Scanner

prisma teoriei contradicției.

Această precizare ne permite să reliefăm, pe de altă parte, *caracterul universal* al contradicțiilor, precum și complexitatea, varietatea lor calitativă.

3. 2. Universalitatea contradicțiilor

Nu e niciodată de prisos reliefarea faptului că afirmarea *universalității* contradicțiilor, ca teză fundamentală pentru gîndirea dialectică este totodată și una din tezele esențiale explicative ale autodinamismului existenței, propriu materialismului autentic. Universalitatea contradicțiilor sprijină teza autodinamismului și o argumentează, întrucît relevă pretutindeni prezența *tensiunilor interne*, care sînt răspunzătoare, în ultimă instanță, de neîntrerupta, infinita schimbare a tot ce există, conform celebrei imagini filozofice preluate de Engels de la Goethe, că „tot ce se naște merită să piară". Devenirea universală ni se prezintă atunci nu numai ca trecere calitativă fără început și fără de sfîrșit, ci și ca naștere și rezolvare a contradicțiilor, alcătuitoare a stărilor calitativ distincte.

Afirmarea universalității contradicțiilor înseamnă reliefarea existenței lor atît în realitatea obiectivă, cît și în realitatea subiectivă, cu precizarea firească a faptului că conștiința umană a reușit să elaboreze mecanisme corespunzătoare de cunoaștere, pentru a descoperi și reda contradicțiile realului material, ale celui spiritual și ale realului, constituit ca împletire între material și spiritual.

Această înțelegere a faptelor, profund materialist-dialectică, s-a constituit într-o confruntare cu diverse puncte de vedere impregnate de metafizică și idealism. Fără îndoială că cea mai radicală poziție antidialectică, în fond, este poziția școlii eleate, care susține că *adevărata existență este mereu identică cu sine*, de nimic fisurată, plină și că, prin urmare, în adevărata existență nu poate fi vorba de contradicții. Contradicțiile sînt proprii doar erorilor gîndirii, care, pentru a reda autentic existența, este datoare să le elimine. Analiza detaliată a imposibilității mișcării, pe care o întreprinde Zenon în *aporiile* sale rămase celebre pînă astăzi, se întemeiază pe corelarea a două idei fundamentale pentru filozofie: ideea că existența adevărată, fiind desăvîrșită, este plină,

prima, că mişcarea este o aparenţă senzorială, care nu poate fi redată de *concepte*.

Raţionamentul desfăşurat de Zenon ca reprezentant al eleatismului era evident. Pentru a putea fi reală, mişcarea ar trebui să fie contradictorie. Or, contradicţia nu există decît în erorile gîndirii. Deci mişcarea e o aparenţă. Dar nu numai atît; pentru a-i dovedi inexistenţa adevărată, era necesară şi o analiză conceptuală a mişcării. Ceea ce tocmai a întreprins Zenon în aporiile sale. Dar rezultatul analizei s-a transformat în contrariul său şi, pe acest temei, Zenon este socotit şi astăzi ca unul dintre primii teoreticieni ai dialecticii. El a demonstrat *caracterul contradictoriu al mişcării*, chiar dacă a folosit această demonstraţie pentru a nega mişcarea. Şi gîndirea ulterioară nu a făcut, printre altele, decît să reia discuţia de pe un alt plan, adică de pe planul *acceptării* ideii că realitatea este contradictorie în ultimă esenţă şi de aceea într-o permanentă mobilitate.

Identitatea cu sine apărea în acest caz numai ca o ipostază relativă a existenţei, întrucît era pătrunsă de deosebiri în concretitudinea sa şi întrucît deosebirile existente sub formă de contradicţii duceau în cele din urmă la anularea identităţilor existente, la trecerea lor în altceva. Pe de altă parte, era limpede pentru condiţionarea reciprocă a planului ontologic şi gnoseologic în meditaţia filozofică că afirmarea existenţei contradicţiilor în realitate trebuie să fie în principiu însoţită de ideea că e posibilă punerea lor în evidenţă, surprinderea lor. Dacă privim din acest unghi de vedere lucrurile, Zenon şi-a făcut datoria faţă de şcoala căreia îi aparţinea, corelînd tocmai cele două aspecte ale problemei, dar în sens invers, adică încercînd să demonstreze că nu există contradicţii reale, întrucît ele nu pot fi gîndite, nu pot fi exprimate în concepte.

O altă variantă de interpretare metafizică a contradicţiilor aparţine celor care consideră că natura, în ansamblul său, are particularităţile existenţei eleate şi că numai spiritul uman este capabil de fisurări, de contradicţii, şi, întrucît societatea umană este un ansamblu de existenţe umane care includ momentul spiritual, se poate accepta ideea existenţei contradictorii doar pentru fiinţa umană şi pentru sistemele pe care le alcătuieşte ea. Majoritatea gînditorilor aparţinînd acestei variante se consideră a fi continuatori ai lui Hegel, deşi acesta a susţinut universalitatea contradicţiilor. Cum este compatibilă o astfel de interpretare a hegelianismului cu tezele enunţate de însuşi Hegel? Ea este compatibilă în măsura în care Hegel este conceput ca un teoretician spiritualist,

Scanned with OKEN Scanner

spiritualității existenței în întregimea sa și introduc teza restrictivă potrivit căreia dialectica nu există decît ca *dialectică a spiritului uman, a conștiinței.* Aici se înscriu gînditorii existențialiști, dintre care am putea aminti pe M. Merleau-Ponty și J.P. Sartre. La Sartre, de pildă, existența în sine își are originile în conceptul eleat al *existenței*, căci i se refuză total dialecticitatea. Existența este plinul, pozitivitatea absolută lipsită de orice fisură, de orice negație. De aceea ea este imobilă, fără devenire, fără transformabilitate, fără contradicție. De aici negarea sau punerea sub semnul întrebării a dialecticii în natură, proprie acestei categorii de gînditori, precum și negarea în ultimă instanță a *obiectivității dialecticii sociale.*

În cele din urmă am putea aminti și pe adversarii categorici ai dialecticii cunoașterii umane, reprezentați de o serie de gînditori neopozitiviști, mai cu seamă în perioada de vîrf a influenței școlii, adică în al doilea sfert al secolului al XX-lea.

Problema centrală a adepților dialecticii marxiste este de a

---

lității spirituale în al doilea rînd, precum și capacitatea cunoașterii umane de a dezvălui cu procedcele ce-i stau la dispoziție existența contradicțiilor realului material și spiritual.

Dintre cele trei ipostaze ale problemei centrale ce se ridică în fața dialecticianului marxist, cea mai dificilă este cea referitoare la modalitățile de a reda în gîndire contradicțiile realului, precum și mecanismul contradictoriu al cunoașterii însăși. Parafrazîndu-l pe Lenin, am putea afirma că problema nu se reduce la întrebarea dacă există contradicții, ci cum pot fi ele exprimate în logica conceptelor.

Pentru toți este clar că contradicțiile din gîndire pot fi împărțite în două grupe: „contradicții logice" subiective, care provin din utilizarea unor noțiuni imprecise, și contradicțiile care oglindesc realitatea contradictorie (obiectivă și subiectivă) în mod adecvat. Eliminarea celor dintîi este o condiție a oricărei gîndiri adevărate, valabilitatea generală a principiului noncontradicției din logica elementară constînd în faptul că el constituie un mijloc de eliberare a gîndirii de toate contradicțiile subiectului gînditor cu sine însuși.

Discuții s-au dus în literatura marxistă în legătură cu modalitățile de redare a contradicțiilor realului. Din anumite texte engelsiene și din altele leniniste care prelungeau comentariul hegelian referitor la aporiile lui Zenon, se poate desprinde concluzia că e necesar să se facă o distincție între redarea deplasării în spațiu și a re-

Scanned with OKEN Scanner

zultatului deplasării, să se gîndească mişcarea ca unitate a continui-

primarea contradicţiilor realului sînt necesare forme specifice logicii dialectice, forme în care principiul noncontradicţiei nu mai acţionează. Dar acest punct de vedere a fost depăşit de studii mai complexe. O serie de teoreticieni marxişti (A. Schaff, A. Zinoviev, G. Klaus, A. Dumitriu etc.) au reuşit să argumenteze că principiul noncontradicţiei din logica elementară este compatibil pe deplin cu redarea contradicţiilor realului. Pe fondul principiilor logicii elementare, gîndirea umană este capabilă să surprindă şi să redea dialectica realului.

Desigur *universalitatea contradicţiei*, pe lîngă afirmarea prezenţei sale în realitatea materială şi cea spirituală, mai presupune şi sublinierea faptului că *nu există moment, etapă în devenirea proceselor finite*, ca şi în universul infinit, în care să se poată reliefa absenţa contradicţiilor. Acest mod de a privi universalitatea contradicţiei implică problema *complexităţii* tuturor obiectelor şi fenomenelor lumii, integrînd ideea inepuizabilităţii materiei în adîncime. Totodată universalitatea contradicţiei trebuie privită nu numai sub aspect cantitativ, ci şi sub *aspect calitativ*: la teza conform căreia fiecare obiect, proces sau fenomen este o reţea de interacţiuni contradictorii se adaugă şi constatarea ponderii diferite pe care o au aceste interacţiuni în interiorul sistemului dat sau în relaţia dintre sisteme atunci cînd nu ocolim faptul evident că realitatea în ansamblu este contradictorie.

Studiul contradicţiei în filozofia tradiţională impune deci desprinderea de sine stătătoare şi a problemei *complexităţii şi varietăţii calitative* (a specificităţii) contradicţiilor.

3. 3. Relaţia dintre contradicţiile interne şi cele externe

Filozofia dialectică tradiţională punea în evidenţă distincţia dintre *contradicţiile interne şi cele externe*, aşa după cum făcea, în general, distincţie între factorii interni şi cei externi.

Este clar că distincţia dintre intern şi extern este relativă,

bilite între ceea ce este intern şi ceea ce este extern.

La nivelul actual al dezbaterii complexităţii contradicţiilor, în

lumina progreselor realizate şi de abordarea structuralistă a realului, se pot discuta. pe de o parte, contradicţiile dintre elementele alcătuitoare ale unui sistem şi, pe de altă parte, contradic-

ţii fiind într-un fel sau altul corelabile cu aceste două tipuri. Astfel, contradicţia dintre două sisteme este reductibilă la contradicţia dintre elemente de îndată ce schimbăm cadrele de referinţă şi includem cele două sisteme în luptă în calitatea lor diferită de elemente ale unui suprasistem. Structurarea pe nivele a realităţii demonstrează cu prisosinţă că acest mod de a privi lucrurile este pe deplin întemeiat.

Dar acesta este numai un aspect al problemei. Teoria sistemelor arată limpede că *relaţia dintre intern şi extern* nu poate fi analizată independent de relaţia dintre *întreg* şi *parte*, întrucît, după cum am mai amintit, *întregul* îşi pune pecetea asupra părţilor. şi, cu cît sistemul e mai complex, această însuşire devine mai evidentă. Iată cum teoria *complexităţii contradicţiilor* a cîştigat în adîncime, corelînd relaţia intern-extern cu relaţia întreg-

Teoria tradiţională a relaţiei dintre contradicţiile interne (înţelese de obicei drept contradicţii interioare unui obiect sau proces) şi cele externe (înţelese ca exterioare) reliefa rolul *decisiv* al contradicţiilor interne atît în conservarea stării calitative, cît şi în schimbarea ei, şi implicit rolul secundar al contradicţiilor externe, care nu pot acţiona decît prin intermediul contradicţiilor interne. Abordarea structuralistă, din cadrul teoriei sistemelor, a diverselor nivele ale existenţei a permis o sensibilă nuanţare a tezelor dialecticii tradiţionale.

Astfel, dezvoltarea unui sistem este prezentată în această nouă lumină ca datorîndu-se atît contradicţiilor lui interne, cît şi contradicţiilor sistemului, în care intră ca parte constitutivă. Formarea unui anumit nucleu este rezultatul interacţiunii dintre nucleonii constitutivi, deci depinde în ultimă analiză de nucleoni (şi, mai profund, de structura lor internă). Dar această nouă integritate îşi pune, la rîndul ei, pecetea asupra elementelor constitutive: nucleonii legaţi în nucleu se deosebesc ca masă şi ca energie de nucleonii „liberi". Noilor interacţiuni apărute le corespund deci modificări ale purtătorilor materiali respectivi.

Pe de altă parte, *pecetea acţiunii sistemului* asupra elementelor, care sînt şi ele, la rîndul lor, sisteme, creşte pe măsură ce

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

vedere al factorilor declanşatori de schimbări calitative. Contradicţiile interne au uneori un rol decisiv în *consecrarea* unei anumite stări calitative. Astfel stabilitatea relativă a nucleului alcătuit dintr-un număr egal de protoni şi neutroni se explică prin forţele egale de atracţie şi de respingere specifice nucleului respectiv. În acest caz, punctul de plecare al schimbărilor calitative suferite de nucleele respective se află în exterior, în acţiunea diferitelor particule elementare exterioare nucleului. Cînd însă numărul neutronilor depăşeşte pe cel al protonilor, stabilitatea nucleului este mai mică şi are loc procesul de dezintegrare naturală. Atunci contradicţiile interne sînt punctul de plecare al schimbării calitative suferite de substanţa radioactivă.

Iată de ce se subliniază cu întemeiere că stabilitatea şi schimbarea calitativă a unui fenomen dat depind atît de contradicţiile sale interne, cît şi de contradicţiile proprii sistemului, în care fenomenul dat se integrează ca parte constitutivă. Acest lucru devine evident în cercetarea cauzelor dezvoltării naturii vii.

În biologie au avut şi au încă circulaţie teorii care rezolvă unilateral problema dezvoltării, fie absolutizînd acţiunea mediului extern (ectogeneza) şi contestînd rolul structurii interne a organismelor, fie absolutizînd acţiunea factorilor interni ereditari (autogeneza) şi negînd cu totul acţiunea mediului ambiant.

Ambele variante nu înţeleg corelaţia dintre factorii interni şi cei externi în dezvoltarea biologică. Datorită faptului că forma biologică de mişcare presupune ca o condiţie permanentă a exis-

în raport cu organismul viu. Dar acţiunea mediului ambiant depinde întotdeauna de structura internă a organismului respectiv, lucru evidenţiat de succesele geneticii moleculare din ultimele de-

În cazul sistemelor vii creşte ponderea mecanismelor interne atît în explicarea stabilităţii lor calitative, cît şi a variabilităţii lor; tot astfel se întîmplă în cadrul vieţii sociale dacă privim societatea ca un sistem integral în raport cu sistemele exterioare ei sau cele pe fondul cărora a apărut şi se desfăşoară.

Foarte valoroasă pentru adîncirea analizei contradicţiilor în strînsă legătură cu teoria sistemelor este ideea althusseriană a *supradeterminării*, prin care Althusser urmăreşte să releve complexitatea contradicţiilor într-un *sistem* şi faptul că, fiind inseparabile de sistemul în cadrul căruia se exercită, ele sînt în cele din urmă determinate de diversele nivele şi de diversele instanţe ale sistemului pe care îl animă. Althusser se referă în analiza sa

doar la *contradicțiile sociale*, opunînd modului hegelian modul marxist complex de a înțelege contradicția.

Dar întrucît această analiză se face în funcție de teoria sistemelor, este posibilă o extindere a interesantelor și gătoarelor sale concluzii asupra teoriei contradicției în general. Astfel se poate accepta diferența reliefată de Althusser între modul hegelian și cel marxist de a înțelege contradicția, cu deosebire contradicția socială. Hegel concepea, în fond, contradicția ca exclusiv *determinată din interior*, ca expresie a simplității maxime a principiului intern, care constituie esența contradicției fundamentale a sistemului dat. Raportînd analiza cu deosebire la istorie (dar ea se poate extinde liniștit asupra întregului sistem gîndit de Hegel), Althusser relevă că în acest mod arbitrar de a înțelege mecanismul contradicției se dezvăluie, în fond, structura dialecticii hegeliene, în centrul căreia se află contradicția, care are sarcina de a orienta în chip magic conținuturile concrete ale acestei lumi spre scopul final întrevăzut de Hegel.

Analiza althusseriană este pilduitoare prin modul în care descifrează legătura intimă dintre finalismul hegelian și concepția sa asupra contradicției. Totodată această analiză relevă conținutul complex structuralist al modului în care Marx a conceput teoria contradicției, și cu deosebire a contradicției sociale.

Să reținem la acest punct al cercetării superioritatea modului marxist de a înțelege caracterul complex al contradicției. Orice contradicție, oricît ar părea de simplă, este întotdeauna *supradeterminată*, și tocmai această supradeterminare reprezintă *modul marxist de a înțelege complexitatea contradicțiilor realității în general, a realității sociale îndeosebi*, mod cu atît mai profund, cu cît este intim străbătut, alături de ideea integralității, și de ideea dependențelor de suprasisteme. Și cu aceste precizări referitoare la *complexitatea contradicțiilor realității* putem păși la cercetarea *contradicției fundamentale* într-un sistem dat de contradicții.

În ansamblul contradicțiilor proprii unui fenomen se poate distinge de cele mai multe ori o contradicție fundamentală, care îl caracterizează de la apariție pînă la dispariție, fiind determinantă pentru toate celelalte contradicții. Ea este inseparabilă de sistemul în cadrul căruia se exercită, de condițiile sale de existență și de diversele nivele pe care le determină. De aici putem desprinde, împreună cu Althusser, concluzia că orice contradicție fundamentală, aparent simplă, este întotdeauna supradeterminată,

Scanned with OKEN Scanner

pildă, contradicţia dintre capital şi muncă nu este niciodată simplă, ci întotdeauna specificată de formele şi de împrejurările istorice concrete în care se dezvoltă. Analizînd aceste *specificări*, Althusser aminteşte formele suprastructurii, situaţia istorică internă (ca trecut naţională) şi externă (contextul mondial existent) etc. Toate aceste precizări sînt necesare apoi pentru a distinge într-un sistem analizat, pe fondul contradicţiei fundamentale, eventuale contradicţii cu funcţie principală într-o perioadă anumită din dezvoltarea sistemului.

Dar, desigur, aceste aspecte apar mai clar în *studiul varietăţii calitative a contradicţiilor, a specificităţii contradicţiilor* pe care l-a analizat amplu Engels în *Dialectica naturii*, în strînsă legătură cu formele mişcării şi asupra cărela a revenit apoi Mao Tzedun, dar cu referiri speciale la domeniul vieţii sociale.

3. 4. Tipologia contradicţiilor

În literatura filozofică marxistă au apărut timide încercări de clasificare a tipurilor de contradicţii, care să depăşească tradiţionala precizare că contradicţia constituie conţinutul şi izvorul oricărui dinamism. Astfel s-a remarcat, de pildă, că mult discutata contradicţie a deplasării mecanice reprezintă doar o descriere a acestei deplasări ca unitate a stabilităţii şi nestabilităţii şi că ea nu cuprinde nici o indicaţie cu privire la cauzele deplasării mecanice. S-a relevat că sublinierea naturii corpuscular-ondulatorii a microobiectelor reprezintă de asemenea o *descriere* a notelor esenţiale ale acestora, fără relevarea explicită a cauzelor dinamismului.

În natura nevie, în lumea fizico-chimică, contradicţia fundamentală care explică atît dinamismul, cît şi echilibrul în general este contradicţia dintre *atracţie* şi *respingere*. Engels a acordat o deosebită atenţie în *Dialectica naturii* contradicţiei dintre atracţie şi respingere, arătînd că forţele de atracţie şi de respingere se condiţionează reciproc. Într-un anumit corp sau sistem de corpuri poate predomina o anumită perioadă de timp forţa de atracţie sau de respingere, dar nici una dintre ele nu poate să dispară total. Deoarece nu există sisteme absolut închise, interacţiunea sistemului cu alte sisteme va genera forţa care să se opună celor predominante în momentul dat.

În natura nevie, mişcarea apare ca rezultat al interacţiunii diferitelor forme de atracţie şi de respingere. Astăzi am depăşit cu

respingere. Unitatea dintre atracţie şi respingere de diferite tipuri este o condiţie necesară a echilibrării dinamice a oricărui sistem fizic sau chimic, precum şi a indestructibilităţii cantitative a mişcării în univers.

Natura vie se caracterizează de asemenea printr-o serie de contradicţii specifice, inexistente în cazul treptelor inferioare de structură a materiei şi a formelor de mişcare corespunzătoare lor. Astfel esenţa vieţii constă în contradicţia dintre asimilaţie şi dezasimilaţie proprie structurilor vii, într-un schimb de substanţă şi energie contradictoriu cu condiţiile de viaţă, care este de aşa natură încît asigură conservarea şi dezvoltarea organismelor în acelaşi timp. În lumea vie se manifestă foarte puternic, dar într-un mod specific, contradicţia dintre stabilitate şi variabilitate. Structurile vii posedă mecanisme riguroase de reproducere a textului genetic, fiind totodată supuse unei presiuni permanente din partea factorilor modificatori externi şi interni.

Miraculoasă, după părerea specialiştilor, este, pe de o parte, capacitatea de conservare a structurilor vii şi, pe de alta, capacitatea de a selecta din modificările apărute mai cu seamă pe cele ce nu micşorează, ci chiar măresc capacitatea de explorare şi de exploatare a mediului de către organism.

Iată de ce caracterizarea esenţei contradictorii a vieţii şi discutarea progresului contradictoriu biologic nu se pot face decît luînd în considerare şi contradicţia dintre organism şi mediu (ca o supradeterminare a contradicţiilor interne ale organismului). Celelalte contradicţii, proprii naturii vii, dintre specii şi în interiorul speciilor pot fi înţelese numai în lumina interacţiunii dintre organism şi mediu. Iată cum, şi în natura vie, atît esenţa fenomenelor biologice, cît şi cauzele dezvoltării biologice au un caracter profund contradictoriu.

3. 5. Specificul contradicţiilor în viaţa socială

Spre deosebire de natură, ale cărei contradicţii se desfăşoară şi se rezolvă în mod spontan, în societate, unde acţionează oameni înzestraţi cu conştiinţă şi voinţă, contradicţiile sînt proprii activităţii umane, năzuinţelor şi intereselor oamenilor.

Ţinînd seama de aceste particularităţi, clasicii marxism-leni-

trebuie să spunem de la început că în lucrările clasicilor marxism-leninismului noțiunile de contradicții „antagoniste" și „neantagoniste" sînt folosite pentru a arăta caracteristicile unor contradicții ale vieții sociale.

Antagonismele sînt contradicții izvorîte dintr-o opoziție totală, radicală de interese fundamentale ale oamenilor, opoziție care își are originea cu deosebire în proprietatea privată și exploatarea generată de ea. Caracteristic societăților bazate pe exploatare, antagonismul este în primul rînd expresia opoziției radicale dintre exploatatori și exploatați, dintre clasele fundamentale ale acestor societăți : stăpîn de sclavi și sclav, feudal și iobag, capitalist și proletar, dar ele pot apărea și între clasele exploatatoare și în interiorul unei clase exploatatoare.

Contradicțiile antagoniste, fiind variate, diferă și prin gradul lor de acuitate. Contradicțiile antagoniste dintre exploatatori trec deseori pe planul al doilea atunci cînd interesele comune ale acestora sînt amenințate de lupta claselor asuprite. De aceea cea mai acută formă a contradicțiilor antagoniste este lupta dintre exploatatori și exploatați, lupta dintre forțele sociale retrograde și cele progresiste, chiar dacă sînt și ele exploatatoare.

Întrucît clasele sociale purtătoare ale vechiului opun rezistență, în general, în fața instaurării noilor rînduieli sociale, aceste contradicții se rezolvă în urma unei ascuțite lupte de clasă prin revoluții sociale, care, indiferent de formele pe care le îmbracă, reprezintă, în ultimă analiză, un salt calitativ progresiv.

Marxism-leninismul subliniază, pe baza generalizării experienței istorice, că, oricare ar fi forma de soluționare a contradicțiilor antagoniste dintre burghezie și proletariat, ea va avea caracterul *unei revoluții*, presupunînd cucerirea puterii politice de către clasa muncitoare și organizarea noii puteri de stat.

Lupta dintre burghezie și proletariat în perioada saltului calitativ poate îmbrăca diferite aspecte, începînd cu războiul civil, forma cea mai acută de ciocnire a claselor, pînă la reeducarea păturilor burgheziei care nu manifestă opoziție. Ea are drept consecință finală desființarea burgheziei ca o clasă distinctă.

Dezvoltarea capitalismului contemporan oferă exemple grăitoare ale creșterii antagonismelor de clasă și, pe fondul lor, ale tuturor celorlalte tipuri de contradicții antagoniste din interiorul sistemului capitalist și dintre sistemul capitalist, pe de o parte, și sistemul socialist și țările de curînd eliberate de sub jugul colonial, pe de alta.

Dezvoltarea tehnicii și a productivității în capitalismul contemporan nu a avut ca urmare micșorarea inegalității repartiției

veniturilor, ci dimpotrivă. De aceea rolul clasei muncitoare, ca forță organizatoare și conducătoare a mișcării capabile să soluționeze contradicțiile capitalismului, este mai necesar ca oricînd.

Analizînd contradicțiile adînci și ascuțite care sfîșie sistemul mondial imperialist, constatăm că, pe fondul antagonismului dintre muncă și capital, contradicțiile dintre popor și monopoluri, militarismul crescînd, destrămarea sistemului colonial, contradicțiile dintre tinerele state naționale și vechile puteri colonialiste și mai ales creșterea forței socialismului slăbesc imperialismul mondial. Maturizarea acestor contradicții va duce în cele din urmă la victoria mondială a comunismului.

Desigur, rezolvarea acestei rețele complexe de antagonisme presupune o perioadă mai lungă sau mai scurtă de trecere de la capitalism la socialism, perioadă în care fundamentală rămîne contradicția dintre clasa muncitoare și burghezie,
evident schimbate. Clasa muncitoare, deținătoare a puterii politice, întreprinde toate demersurile practice și teoretice necesare realizării bazei unitare economice și suprastructurii de ansamblu corespunzătoare acestei baze unitare.

Odată cu soluționarea aspectelor complexe (economice, politice și ideologice) ale antagonismului dintre clasa muncitoare și burghezie în perioada de trecere, fizionomia societății se schimbă, realizîndu-se un *fundament unitar economic, suprastructural, spiritual*. Ca o consecință firească, rețeaua de interacțiuni contradictorii face și ea saltul calitativ spre un alt tip de contradicții sociale, *contradicțiile neantagoniste*. Ele sînt tipice pentru fizionomia orînduirii comuniste, inclusiv pentru faza sa socialistă.

După cum am văzut mai sus, marxismul a insistat și insistă asupra specificului calitativ al contradicțiilor în socialism. Atacurile teoretice îndreptate împotriva interpretării marxiste a contradicțiilor sociale sînt legate cu deosebire de identificarea contradicțiilor sociale cu antagonismul. Lipsa de întemeiere a acestor atacuri poate fi dovedită prin analiza specificului calitativ al contradicțiilor neantagoniste.

În socialism, datorită naturii, calității deosebite a societății în raport cu orînduirile bazate pe clase antagoniste, se schimbă în mod radical atît esența contradicțiilor, cît și modul lor de rezolvare. Orice încercare de a pune aceste contradicții pe același plan cu cele existente în capitalism nu are întemeiere reală. Prin desființarea exploatării, între clasele sociale și între grupurile de oameni nu mai există

Scanned with OKEN Scanner

rese. Laturile contradicțiilor neantagoniste se exclud numai sub anumite raporturi, în prezența unei unități multilaterale. În socialism, această unitate este proprie societății în ansamblu, caracterizînd relațiile sociale în general.

În domeniul economic există relații de producție unice, interesul comun de realizare a societății socialiste și comuniste, interesul de a se realiza principiul socialist al repartiției și apoi cel comunist. Fondul comun de interese se manifestă pe planul suprastructurii mai ales sub forma unității moral-politice, exprimată prin alianța dintre clasa muncitoare și țărănimea muncitoare, prin colaborarea dintre oamenii muncii fizice și intelectuale, prin unitatea dintre partid, guvern și popor.

Desigur, unitatea proprie societății socialiste și comuniste nu poate fi înțeleasă ca o identitate absolută. O astfel de înțelegere îngust metafizică a unității este străină spiritului marxismului. În cadrul acestei unități apar contradicțiile neantagoniste, care se soluționează și ele prin lupta noului și victoria lui împotriva ve-

În cadrul societății socialiste, lupta dintre nou și vechi îmbracă diferite forme:

a) vechiul apare în primul rînd sub forma obiectivă a rămînerii în urmă a unor anumite laturi și aspecte ale vieții sociale, care sînt depășite de cerințele mereu mai înalte ale progresului pe planul existenței sociale, de pildă rămînerea în urmă a unor ramuri industriale în raport cu altele, a agriculturii în urma industriei etc.;

b) vechiul se manifestă în cadrul societății socialiste și sub forma rămășițelor ideologiei capitaliste, care se mențin în conduita oamenilor, în atitudinea lor față de muncă și față de societate. În acest caz, lupta dintre nou și vechi apare sub forma luptei împotriva rămășițelor ideologiei capitaliste în conștiința oame-

c) alteori vechiul în conștiința oamenilor se manifestă sub forma închistării, a rutinei, a unui stil de muncă învechit, care nu mai poate ține pasul cu progresul real al societății. În acest caz, lupta dintre nou și vechi se prezintă sub forma luptei pentru eliminarea acestor rămîneri în urmă, a luptei împotriva rutinei, indolenței și inerției, a luptei pentru perfecționarea continuă a activității în toate domeniile, pentru sprijinirea și promovarea noului.

Odată cu trecerea la comunism, lupta dintre nou și vechi va îmbrăca forme specifice etapei respective de dezvoltare. Cu cît conștiința oamenilor va fi mai puternic pătrunsă de stilul de muncă comunist și de principiile moralei comuniste, cu atît ritmul

Scanned with OKEN Scanner

de dezvoltare a societăţii şi de înlăturare a vechiului va fi mai

Cum se evidenţiază vechiul în societatea socialistă şi comunistă şi cum se duce lupta împotriva vechiului ? În socialism, acţiunea legilor dezvoltării sociale se află în mai mare măsură sub controlul oamenilor decît în orînduirile anterioare. Din această cauză, în condiţiile societăţii socialiste creşte importanţa factorului subiectiv, tendinţele obiective ale dezvoltării sociale împletindu-se mai profund cu activitatea subiectivă a oamenilor.

În primul rînd, creşte *rolul conducător al partidului* în promovarea noului în toate sectoarele de activitate, deoarece sarcinile devin tot mai complexe şi mai multilaterale. Construirea socialismului şi trecerea la comunism presupun participarea tot mai largă a maselor populare la conducerea economiei şi a culturii, ceea ce duce la consolidarea necontenită a unităţii politice-morale a poporului. Creşterea democraţiei socialiste accentuează necesitatea de a uni raţional şi a îndruma activitatea milioanelor de oameni, îndreptînd eforturile lor spre un ţel unic, în direcţiile hotărîtoare ale construcţiei socialismului şi comunismului, ceea ce explică creşterea rolului partidului pentru descoperirea şi înlăturarea aspectelor vechi, perimate, în dezvăluirea şi promovarea elementelor noi în toate domeniile de activitate.

Un mod eficace de dezvăluire a contradicţiilor dintre vechi şi nou în societatea socialistă îl reprezintă formarea *spiritului critic şi autocritic*, în ambele sensuri, atît de la vîrful piramidei sociale spre baza sa, cît şi invers. Educarea acestui spirit înseamnă totodată lărgirea formelor democratice de conducere a societăţii

logul dintre partidul conducător şi cei conduşi trebuie să se realizeze într-un climat spiritual care să permită *manifestarea curajului* de a avea o opinie nouă, de a lupta pentru realizarea acestei opinii, deci de a învinge conformismul călduţ, dar în acelaşi timp total ineficient.

Cu cît societatea socialistă va găsi mai curînd şi mai din plin asemenea stimulenţi, cu cît îi va cultiva mai din plin, cu atît va fi mai rapid procesul de dezvăluire şi de rezolvare a contradicţiilor specifice ei. Dar, evident, principalul mijloc de soluţionare a contradicţiilor ivite în socialism şi comunism îl constituie activitatea practică a maselor de oameni ai muncii.

Contradicţiile în socialism au şi ele diferite forme de desfăşurare. Ele se pot şterge treptat, dar pot să se şi ascută dacă nu se cunosc şi nu se acţionează la momentul oportun asupra con-

dițiilor ce le generează. Ascuțirea contradicțiilor neantagoniste, în anumite condiții concrete, poate duce chiar la transformarea lor în antagonisme sociale. Dar, în socialism există toate condițiile care permit rezolvarea, depășirea contradicțiilor fără să se ajungă la

În comunism, evident, dezvoltarea socială va fi determinată de contradicțiile proprii acestei formațiuni sociale, contradicții a căror maturizare, dezvăluire și soluționare conștientă va duce societatea înainte. Motorul principal al dezvoltării în societatea comunistă va rămîne dezvăluirea contradicțiilor dintre vechi și nou, dintre înapoiat și înaintat și rezolvarea lor la timp. Trecerea de la socialism la comunism se realizează prin lupta hotărîtă împotriva vechiului, prin perfecționarea permanentă a activității în toate domeniile.

Analiza de pînă aici permite să tragem concluzia că contradicțiile acționează ca forță motrice și în socialism, cu anumite caracteristici. Caracterul universal al contradicției se evidențiază în faptul că atît în socialism, cît și în comunism se ivesc, se maturizează și se rezolvă contradicții, că acest proces complex de apariție, dezvoltare și soluționare constituie motorul progresului social.

Dar contradicțiile societății socialiste au anumite particularități care nu se întîlnesc în perioada presocialistă, ci apar numai odată cu victoria revoluției socialiste și cu construirea socialismului. Aceste particularități sînt determinate de realizarea unității multilaterale a societății, care permite rezolvarea la timp a contradicțiilor prin activitatea conștientă a maselor conduse de partid.

Deci, în condițiile societății socialiste și comuniste *unitatea multilaterală de tendințe și de interese fundamentale* constituie, la rîndul ei, o forță motrice importantă pentru progresul societății, căci ea este condiția principală a dezvăluirii și a rezolvării contradicțiilor neantagoniste. Astfel, concordanța forțelor de producție și a relațiilor de producție, unitatea dintre producție și consum, dintre interesele generale și cele particulare, unitatea moral-politică a societății permit dezvăluirea la timp a contradicțiilor și rezolvarea lor.

Unitatea societății socialiste se caracterizează prin faptul că, *pe măsura rezolvării contradicțiilor neantagoniste*, ea se întărește și se ridică pe o treaptă superioară. În același timp, unitatea societății socialiste, fiind fondul acțiunii contradicțiilor neantagoniste, permite *îmbinarea organică, armonioasă a diferitelor linii de dezvoltare progresivă*, în măsura în care membrii societății noi, conduși de o teorie științifică, reflectă în mod adecvat legile dezvoltării sociale și le dirijează. În procesul formării și dezvoltării

Scanned with OKEN Scanner

unității socialiste și comuniste sub toate aspectele, rolul conducător

politică a acestei unități. Activitatea științifică de conducere pe care o desfășoară partidul îi permite să dezvăluie noul în toate compartimentele vieții sociale, să stimuleze inițiativa creatoare maselor, să traducă în viață uriașele posibilități ale orînduirii socialiste. Unitatea poporului în jurul partidului și guvernului este chezășia îndeplinirii programului construirii socialismului și comunismului pretutindeni unde clasa muncitoare a reușit să realizeze revoluția socialistă.

Dar ideea unității fundamentale trebuie să stea și la baza sistemului mondial socialist și a mișcării comuniste internaționale și pentru ea există temeiuri obiective foarte puternice. Contribuția teoretică a partidului nostru comunist este evidentă în această privință, întrucît ea relevă că deasupra oricăror divergențe stă ceea ce este comun partidelor comuniste și muncitorești, ceea ce le unește reprezintă esențialul și este infinit mai puternic decît orice deosebiri de vederi.

Pe lîngă contradicții neantagoniste, în socialism pot exista, după cum am văzut, și contradicții antagoniste. Majoritatea dintre ele nu sînt generate de esența orînduirii socialiste. Astfel trebuie să subliniem caracterul profund antagonist al contradicției dintre ideologia burgheză și cea socialistă. Această contradicție apare încă în orînduirea capitalistă ; ea continuă să aibă o bază materială în perioada de trecere (sectorul capitalist și mica producție de mărfuri care generează capitalismul) și se menține și în socialism, pe de o parte datorită existenței sistemului mondial capitalist și, pe de altă parte, datorită faptului că dezvoltarea conștiinței sociale rămîne deseori în urma existenței sociale.

Lupta pe plan ideologic împotriva influenței ideologiei burgheze are o deosebită importanță, de aceea trebuie să înțelegem limpede că cele două ideologii exprimă interesele antagoniste ale burgheziei și ale proletariatului și orice concesie făcută ideologiei burgheze înseamnă o renunțare la fermitatea spiritului comunist.

Cercetînd comparativ cele două tipuri de contradicții specifice societății, putem desprinde atît elemente comune, cît și elemente deosebitoare.

În primul rînd, spre deosebire de natură, în societate contradicțiile exprimă anumite interese ale societății în ansamblu, ale unei anumite clase, ale unui individ. Acțiunea contradicțiilor în natură are caracterul unui proces spontan. Spre deosebire de natură,

Scanned with Scanner

interesele lor. Modul de generare, de dezvoltare și de rezolvare a contradicțiilor sociale diferă în funcție de aceste năzuințe și inte-

a) Astfel, esența contradicțiilor antagoniste o reprezintă opoziția radicală dintre interese fundamentale, opoziție mai pregnant manifestată odată cu proprietatea privată și exploatarea generată de ea. Dimpotrivă, esența contradicțiilor neantagoniste o constituie comunitatea de laturi și de interese fundamentale, comunitate care, în socialism, este bazată pe proprietatea colectivă asupra mijloacelor de producție.

b) Aceste deosebiri esențiale determină modalități diferite de soluționare a celor două tipuri de contradicții. Reprezentînd opoziția radicală dintre tendințe, interese fundamentale, contradicțiile antagoniste, pe măsura maturizării, se ascut din ce în ce mai mult pînă la conflict, rezolvîndu-se, de regulă, printr-o ciocnire. Dimpotrivă, prezența comunității, a unității fundamentale de interese face ca de obicei contradicțiile neantagoniste să fie dezvăluite și soluționate la timp prin activitatea conștientă a oamenilor. Soluționarea lor duce de obicei la întărirea societății socialiste și comu-

Iată cum sublinierea universalității contradicțiilor oferă cea mai profundă explicație izvorului și conținutul mișcării din univers și, în același timp, indicațiile metodologice necesare pentru cunoașterea științifică și activitatea practică de transformare a realității.

Analiza devenirii ca trecere de la o calitate la alta, explicată prin apariția, desfășurarea și soluționarea contradicțiilor caracteristice, se întregește în cele din urmă cu *discutarea problemei sensului devenirii universale.*

4. Sensul devenirii

Alături de problema infinității, poate nici o altă problemă a teoriei generale a existenței nu e mai tulburătoare din punctul de vedere al perspectivelor omului decît problema *sensului* deve-

Problema infinității invită la meditații în care zborul imaginației se împletește cu sentimentul de mîndrie că omul, ființă finită, cu sferă de cunoaștere și de acțiune finită, a ajuns să conceapă infinitul și să-i așeze temelie a forței sale de demitizare.

Într-o lume în care nu este loc pentru dumnezeu se pune într-un mod deosebit și problema demnității și a responsabilității

umane. Gindurile, trezite şi fertilizate de meditaţia filozofică în problema infinităţii, sînt cu necesitate întregite în teoria sensului devenirii, cu atît mai mult cu cît în perioada contemporană problema sensului devenirii este îmbogăţită în semne de întrebare şi în răspunsuri parţiale sau mai de amploare prin interferenţele ei cu soluţiile determinismului şi ale structuralismului.

Mai mult decît problema infinităţii, problema sensului devenirii angajează omul în toată complexitatea sa, deoarece în fiecare faţetă a problemei omul apare mai clar ca punct central de referinţă. Astăzi s-ar putea vorbi în ontologie despre sensul devenirii în trei accepţii corelate, dar deosebite : sensul devenirii universale, sensul devenirii în colţul nostru de univers şi sensul devenirii omenirii şi al omului ca individ.

Dacă cel dintîi este nemijlocit corelat cu ideea infinităţii şi cu ideea permanentei capacităţi de creaţie a existenţei, celelalte două vizează mai cu seamă dialectica începutului şi sfîrşitului, care, în cazul fiinţei umane individuale, se umple de semnificaţia deosebită a relaţiei dintre viaţă şi moarte şi a nevoii omului de a depăşi tot prin creaţie implacabilul mers înainte al vieţii către moarte. Acest din urmă aspect este încărcat profund de semnificaţii axiologice.

Soluţiile care s-au conturat în istoria filozofiei sînt extrem de variate, dar din ansamblul lor se pot desprinde cîteva direcţii principale: direcţia care susţine ciclicitatea, direcţia care afirmă mersul ascendent al universului, cea care susţine mersul predominant descendent, cea care socoteşte că, datorită dominaţiei hazardului şi a dezordinii, nu se poate evidenţia un sens al universului şi, în sfîrşit, cea care socoteşte că însăşi punerea problemei este lipsită de sens.

În secolul al XX-lea fiecare dintre aceste orientări îşi găseşte reprezentanţi hotărîţi, care încearcă să aducă noi argumente în sprijinul poziţiei susţinute. Desigur, soluţiile care se conturează în filozofia contemporană sînt extrem de complexe şi de contra-

Laitmotivul multor curente contemporane îl constituie ideea dezarmantă a lipsei de sens a existenţei, în special a existenţei umane. Este suficient să amintim, de pildă, că neopozitivismul a exclus problema sensului devenirii din preocupările filozofice pe motivul că este o problemă lipsită de sens, că variantele indeterministe, în general, văd fiinţa umană pierdută într-un univers al hazardului plin de adversitate, nu numai indiferent faţă de ea, că existenţialismul în formele sale extreme, pesimiste, a teoretizat absurdul existenţei în general şi cu deosebire al existenţei umane,

Desigur, pot fi citate şi tendinţe opuse, *predominant optimiste*,

Scanned with OKEN Scanner

avînd de asemenea circulație în secolul al XX-lea, cum ar fi variantele progresului universal de coloratură religioasă (emergentismul, Teilhard de Chardin de pildă), cele care teorelizează forța creatoare a entităților spirituale în variante idealiste (bergsonismul, holismul), care continuă oarecum ideile pătrunse de entuziasmul pentru progres atît de clar afirmat în secolul al XIX-lea. În cele din urmă s-ar putea releva prezența orientărilor filozofice mai lucide, apropiate de marxism, orientări în care teoretizarea devenirii universale și cea a omenirii nu cad nici pradă desperării, nici optimismului înfatuat fără temei, ci, descifrînd deosebirile dintre diversele planuri de abordare a problemei, încearcă să precizeze în mai mare cunoștință de cauză și cu mai mare stăpînire a elanurilor iraționale *rostul meditației asupra universului pentru om și destinul său*, cît e și cît nu e în puterea omului și a omenirii, cum se nasc, cresc și mor idealuri, îndatoriri, împliniri, cum se continuă și se depășește pe sine omul prin creație. E încă o dată prilejul de a remarca forța de sinteză a gîndirii marxiste, capacitatea ei de a cuprinde într-un întreg o complexă problematică filozofică, de a desprinde cu maximă luciditate diversele nivele ale punerii și ale soluționării problemelor prin caracterul său metodologic deschis la principalele înnoiri.

Dar pentru a înțelege cum a realizat pînă azi marxismul asemenea asimilări și depășiri, necesară o scurtă incursiune logică-istorică.

Este limpede că problema *unui sens* al devenirii se poate pune numai acolo unde și atunci cînd se recunoaște *devenirea* existenței ca schimbare calitativă. Pentru cei care neagă devenirea, existența adevărată înseamnă imobilitate absolută.

Ca o variantă atenuată a acestui mod de a interpreta existența, se înscriu, de pildă, variantele metafizice, care interpretează schimbarea calitativă ca o aparență reductibilă la simpla însumare a elementelor, a părților. Amprenta universului eleat se menține astfel în teoretizarea imuabilității elementelor constitutive ale existenței și deci în identitatea lor desăvîrșită.

Afirmarea veșnicei curgeri, a veșnicei treceri a ceva în altceva cerea răspuns la întrebarea : „încotro ?". În primele variante ale gîndirii dialectice antice, inclusiv la Heraclit, răspunsul la această întrebare era nevoia de a corela unul cu multiplul, de a arăta diversificarea existenței și temelia ei unică. La nivelul experienței antichității, răspunsul la întrebarea „încotro ?" era dominat de ideea veșnicei întoarceri, generată de geniala și naiva totodată

interpretare antică a periodicității, a ciclicității proceselor cerești și terestre. Astfel pitagoricienii se îndeletniceau cu calcularea anului universal, Heraclit, recunoscînd ca reală schimbarea calitativă, teoretiza drumul în sus și în jos, iar Empedocle rolul dinamizator complex al iubirii și urii în structurarea celorlalte rădăcini ale lucrurilor. Schimbarea calitativă reală, îmbinată reversibilitatea repetabilitatea rigoroasă, oferea temelia pentru teoretizarea mișcării în cerc. Chiar atunci cînd se recunoștea o complicare a existenței pe o ramură ascendentă, ea era corelată în cele din urmă cu o ramură descendentă absolut simetrică.

S-ar putea aminti aici și prezența teoriilor filozofice care susțin, în esență, mersul descendent al universului, inclusiv al societății umane, teorii care își au rădăcinile în diferitele mituri ale căderii în păcat, ale degradării existenței. Multe dintre aceste interpretări nu au o coloratură total pesimistă, căci sînt însoțite de nădejdea mîntuirii.

Dar o pondere mai mare în meditația filozofică o ocupă ideea ciclicității. Ideea s-a impus cu deosebire în perioada de dominare a spiritului metafizic, hrănindu-se, la nivelul de atunci al cunoașterii științifice, cu teza fixismului în varianta repetării identice a etapelor parcurse anterior, această optică fiind prezentă în mecanica corpurilor cerești, în studiul geologiei și al biologiei.

Sfîrșitul secolului al XVIII-lea opune repetabilității absolute *ideea istoricității* și o afirmă, argumentînd-o prin intermediul unui complex de științe particulare ale naturii și prin meditații filozofice clădite pe ele. Ideea *unei istorii* a colțului nostru de univers și apoi a universului în ansamblu (în măsura în care putea fi teoretizat universul în ansamblu) a pus mai întîi în evidență elementele de ireversibilitate, prezente în reversibilitatea teoretizată de mișcarea în cerc, care, corelate cu prezența factorilor întîmplători pe fondul acțiunii notelor de necesitate, modificau optica fixistă a epocilor anterioare. Iar teza schimbărilor calitative, în care erau prezente elemente de ireversibilitate corelate cu aspectele întîmplătoare, a fost apoi întregită cu încă o constatare : că se poate vorbi și despre un aspect al *irepetabilității*, tot în lumina caracterului concret al identității și, mai particularizat, cu aspecte ale repetabilității pe alt plan. Și astfel se conturează treptat tot mai clar *ideea progresului*, înflorind pe fondul tezelor istoriste. Cel mai de seamă teoretician al progresului (în varianta sa universalizată) a fost Hegel. Dar, în general, ideea progresului este cea care domină prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Engels, care a reliefat cu încîntare teoretică faptul că prima

breşă în concepţia încremenită asupra naturii a fost făcută de un filozof, şi anume de Kant prin afirmaţia că „pămîntul şi întregul sistem solar apar ca ceva devenit în decursul timpurilor"[6], s-a entuziasmat deopotrivă pentru faptul că „sistemul lui Hegel... are marele merit de a fi prezentat pentru prima oară întreaga lume naturală — istorică şi spirituală — ca un proces, adică în continuă mişcare, schimbare, transformare şi dezvoltare şi de a fi încercat să dezvăluie legătura internă a acestei mişcări şi dezvoltări"[7].

Acest proces universal, aşa cum reliefează toţi comentatorii lui Hegel, este prezentat, în ultimă analiză, ca un progres universal. Şi explicaţia ponderii deosebite pe care o ocupă progresul în filozofia generală hegeliană poate fi căutată cu succes în climatul spiritual al epocii, unde fiecare ştiinţă în parte mai punea o cărămidă la edificiul teoriei progresului universal. În opoziţie deci cu mişcarea în cerc, Hegel a teoretizat progresul şi sub aspectul conţinutului şi sub aspectul formelor sale de realizare : sub aspectul conţinutului întrucît a reliefat existenţa unui progres esenţial din etapă în etapă, iar sub aspectul formei de realizare întrucît a conceput devenirea ca o succesiune de negări calitative, în care fiecare etapă următoare era totodată superioară. Mai mult decît atît, în teoretizarea mecanismului devenirii universale, el a conceput o semna totodată începutul celuilalt. Chiar întregul său sistem este clădit pe acest schelet triadic, ceea ce i-a adus deseori învinuirea de a fi trădat spiritul dialectic prin absolutizarea acestui cadru, nu rareori arbitrar gîndit.

Şi este semnificativ faptul că chiar cei mai favorabili interpreţi ai hegelianismului, favorabili lui în dorinţa de a-i descifra cît mai multe aspecte pozitive, nu au putut trece cu vederea, pe de o parte, caracterul finalist al concepţiei sale asupra devenirii universale şi, pe de altă parte, rigiditatea mecanismelor prin care vedea Hegel realizată tendinţă progresivă a întregului univers : natural, istoric şi spiritual.

Întemeietorii filozofiei materialist-dialectice au pornit, în esenţă, de la creaţia filozofică anterioară pentru a-şi preciza propriul punct de vedere. Engels s-a ocupat cu deosebire de problema devenirii universale, în timp ce Marx şi-a concentrat atenţia mai ales asupra tendinţelor devenirii sociale şi asupra mecanismelor prin care se realizează ea.

În cadrul devenirii universale, se punea pentru concepţia

---

[6] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a III-a, Editura politică, Bucureşti, 1966, p. 16.

[7] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a IV-a, Editura politică, Bucureşti,

Scanned with OKEN Scanner

marxistă cîteva probleme majore în discuție. Unele dintre ele au fost discutate de Engels, altele și-au primit întregirea și continuă să și-o primească în secolul nostru. Pentru a putea soluționa problema sensului devenirii universale, era necesară cercetarea cîtorva categorii esențiale pentru înțelegerea devenirii. În primul rînd pentru înțelegerea *devenirii* ca trecere de la o stare calitativă la alta se impunea cercetarea categoriei de *negare dialectică*, apoi în descifrarea mecanismelor șirului infinit de negări dialectice se impunea abordarea unității dintre reversibilitate și ireversibilitate, dintre repetabilitate și irepetabilitate, dintre progres și regres, dintre vechi și nou. Luarea în considerare a întrepătrunderii acestor categorii permite apoi să se contureze imaginea sensului devenirii universale, a devenirii în colțul de univers accesibil cercetării noastre și, în fine, în istoria omenirii — în existența individuală.

Marxismul pornește această analiză de la cercetarea conceptului de *negare dialectică*.

4. 1. Negarea dialectică

Așa cum am văzut, devenirea poate fi interpretată ca o trecere dintr-o stare calitativă în alta, trecere care, în linii mari, poate fi progresivă, regresivă sau aproximativ în același plan de complexitate (cu anumită rigoare, acest caz putîndu-se reduce la cele două precedente).

Astăzi, reținînd ceea ce e pozitiv în teoria hegeliană a negării, putem afirma că în universul infinit nu este vorba de distrugeri, de negări totale. Întotdeauna negarea, respingerea unei anumite stări calitative este o respingere, o distrugere *relativă*. Pe lîngă această latură *distructivă*, orice trecere la o altă calitate, orice negare reală presupune și un *moment, un aspect de conservare*. Hegel avea în vedere tocmai cele două accepții ale termenului *Aufheben* din limba germană, cînd reliefa pe fondul virtuților speculative ale limbii germane posibilitatea de a reda într-un singur termen funcția de înlăturare și cea de conservare. Desigur, în spiritul sistemului hegelian, la funcția de respingere și de conservare se mai adaugă una esențială pentru semnificația sa progresivă, *aceea de depășire*. O altă stare calitativă decît prima în succesiunea negărilor avea pentru Hegel obligația, de la o anumită adîncime, de a fi neapărat superioară, criteriul superiorității vădindu-se în bogăția determinațiilor, în creșterea gradului de concretitudine și în posibilitatea deschiderii spre stări superioare. În ultimă analiză, Hegel a teo-

relizat negarea dialectică în varianta sa progresivă, și numai în această variantă.

Engels a preluat, în esență, această caracterizare, accentuînd în funcție de teza autodinamismului materiei că *negareu dialectică* trebuie gîndită mai cu seamă ca o *negare internă* în spiritul autodinamizării, deși ea se dovedește a fi dependentă și de condițiile exterioare în care are loc. În al doilea rînd, el a accentuat faptul că negarea dialectică e o *negare concretă*, deci o negare a unei stări de către o altă stare *anumită* și nu de oricare alta. În al treilea rînd, ea se realizează întotdeauna astfel încît permite propria sa negare, bineînțeles nu în mod arbitrar, ci corespunzător structurii proprii și dependențelor exterioare. Prin notele de respingere, negarea reliefează aspectul de discontinuitate al devenirii universale, iar prin cele de conservare aspectele ei de continuitate.

Pe fondul acestor teoretizări generale era apoi reliefată nota dominantă a negării dialectice : *depășirea*. Prin teza depășirii ca spor calitativ progresiv se teoretizează în marxism pe temelii materialiste, într-o viziune complex dialectică în fond, capacitatea de creație în general a universului esențialmente material.

Merită, bineînțeles, făcută și precizarea că modul dialectic de a concepe negările se deosebește esențial de cel metafizic (în multiplele sale ipostaze), dar mai cu seamă de variantele sale extreme, care reduc negarea la *funcția ei distructivă*, precum și la aspectele exclusiv mecanice, ca acțiune din exterior. Posibilitatea teoretică de a contraargumenta asemenea îngustimi metafizice este evidentă:

Astfel, teoria contemporană a determinismului relevă întrepătrunderea factorilor interni cu cei externi și în generarea trecerilor calitative, după cum teoria structuralistă aduce argumente împotriva tezei distrugerii totale, arătînd că este vorba de o destrămare doar parțială, chiar atunci cînd se trece de la superior la inferior.

În dezbaterea contemporană a acestei probleme putem evidenția, pe de o parte, tendința de a păstra pentru caracterizarea negării dialectice numai semnificația hegeliană, obligatorie a depășirii, argumentîndu-se în principiu acest punct de vedere prin afirmația că altfel nu ar fi cu putință stabilirea unei diferențe între trecerile calitative în general și cele progresive.

Argumentul nu ni se pare grăitor din două motive : în primul rînd, nimeni nu poate contesta faptul că realitatea este, în ultimă analiză, dialectică și nu metafizică. Din acest unghi de vedere privind lucrurile, nu pot exista negări care să nu fie dialectice în domeniul realului. Dacă toate negările sînt dialectice, trebuie găsite caracteristici comune oricărei negări.

In acest caz, nu vedem de ce ar constitui o eroare acceptarea celor trei tipuri posibile de negări dialectice (sau de salturi ca-

tele comune oricărei negări dialectice sînt cele de respingere şi de conservare, note care asigură continuitatea şi discontinuitatea devenirii ca urmare a interacţiunii complexe a factorilor interni cu cei externi.

Diferenţele ar fi următoarele: în saltul predominant regresiv ar predomina elementele distrugere, destructurare, conservare.

Înţelegînd astfel negarea dialectică, vom putea vorbi despre universalitatea ei în acelaşi mod în care vorbim despre universalitatea contradicţiei sau a relaţiei dintre cantitate şi calitate.

În acest caz, devenirea s-ar înfăţişa ca un şir infinit de negări dialectice, fără să se precizeze *neapărat* sensul progresiv al şirului, ca în viziunea hegeliană, ceea ce ar elibera şi mai clar vi-

hegeliene. Chiar în acest context, devenirea, ca succesiune a stărilor calitative infinite, permite teoretizarea inepuizabilităţii calitative a materiei din univers şi implicit teoretizarea inepuizabilei capacităţi de creaţie a materiei în univers, căci alternarea sensului ascendent cu cel descendent al ciclurilor finite nu înseamnă neapărat repetare identică a etapelor parcurse sau revenire identică la ce a fost anterior.

Pentru a înţelege acest mod de a prezenta devenirea universală ca inepuizabilă posibilitate de creaţie a materiei în univers, este necesară întregirea cercetării negării dialectice cu *analiza relaţiei dintre repetabilitate şi irepetabilitate, reversibilitate şi ireversibilitate, progres şi regres, nou şi vechi*. Dar la acest nivel al teoriei negaţiei dialectice sînt posibile *cîteva concluzii metodologice importante*: nevoia de a gîndi şi acţiona în spiritul negărilor dialectice, pentru a elimina fisurile metafizice de interpretare şi conduită.

Pe planul activităţii teoretice, acţiunea principiului negării dialectice fertilizează *teoria marxistă a spiritului de partid în filozofie şi ştiinţă*. A gîndi şi a acţiona conform negărilor dialectice în abordarea creaţiei filozofice, ştiinţifice şi artistice trecute şi prezente înseamnă a examina cu atenţie această creaţie, a respinge aspectele negative, depăşite, retrograde, a reţine şi a dezvolta la-

Scanned with OKEN Scanner

turări filozofice cu conținutul științific pozitiv sau cu creația beletristică înseamnă o trădare a spiritului propriu negării dialectice. Dar și invers : orice asimilare este și ca nedialectică.

Iată de ce este necesară o muncă atentă de deslușire a semnificațiilor creației spirituale. Documentele partidului nostru, mai ales de la Congresul al X-lea, au mers tocmai pe acest drum. Dacă ele au deschis limpede calea spre lupta de opinii atît între gîndirea marxistă și curentele nemarxiste, cît și în interiorul gîndirii marxiste, este tot atît de adevărat că aceste documente au permis să se abordeze într-o lumină nouă realizările filozofice, științifice și artistice ale culturii românești, în general ale culturii din patria noastră, evitînd atît prelungirea apologetică, fără discernămînt a creațiilor trecutului, cît și respingerile nihiliste, proletcultiste. Dezbaterile care au avut loc pe marginea creației filozofice și artistice ale perioadei interbelice și-au avut istoricul lor. Am avut de depășit în climatul nou, deschis luptei de opinii, barierele dogmatismului (străine, în fond, spiritului marxismului), care s-au încetățenit și au funcționat inhibant o vreme, alterînd sensibil atît capacitatea de creație, cît și capacitatea nuanțată de interpretare (desigur, s-ar putea menționa aici ideea adevărată că o interpretare valoroasă este, în fond, un act de creație). Dar s-a dovedit că antidogmatismul își poate avea propriul dogmatism atunci cînd ajunge în extrema cealaltă, așa cum a demonstrat-o ampla discuție în critica literară referitoare la creația artistică dintre 1960 și 1970.

Ieșirea din impasul pendulărilor între extreme o oferă aceeași înțeleaptă invitație la respectarea măsurii, așa cum este ea sugerată de negația dialectică cu funcțiile sale complexe. Aceleași concluzii metodologice se impun în toate sectoarele activității umane, ele putînd fi mai din plin puse în aplicare în condițiile societății socialiste și cu deosebire în comunism.

Unul dintre cele mai semnificative aspecte ale documentelor partidului nostru din iulie 1971 vizează tocmai sublinierea fermității și nevoia păstrării unei scări valorice, ghidate de adevărurile cuprinse în filozofia marxistă. Idealul dezvoltării multilaterale a societății socialiste și a indivizilor care o alcătuiesc presupune cultivarea atentă, de către toți factorii chemați s-o facă, a umanismului comunist în toată complexitatea sa. De aici respingerea oricăror acțiuni ce amenință cu „poluarea spirituală" a societății și care ar contribui la dezumanizarea omului, cu deosebire a tineretului. De aici promovarea acelor realizări în știință și artă care se integrează firesc și progresiv în cultivarea idealului co-

Într-o societate clădită, în esență, pe contradicții neantagoniste,

Scanned with OKEN Scanner

fondul comun de interese, unitatea complexă oferă temelii reale pentru aplicarea principiului criticii și autocriticii ca mijloc principal de autoconducere și autocontrol social. Dar acest principiu, pentru a funcționa rodnic, trebuie să îndeplinească condițiile unei negări dialectice : critica nu trebuie să fie nihilistă, ea are datoria de a conține elemente constructive, de conturare a ieșirii din impas.

În fine, nu este de prisos să se insiste asupra împrejurării că mulți adversari ai teoriei dialecticii obiective, în special neohegelienii de orientare subiectivistă, care acceptă dialectica numai ca dialectică a spiritului, consideră inadecvată utilizarea termenului de negare dialectică pentru fenomenele realității obiective, propunînd limitarea lui numai la domeniul activității umane. Dar, cum

[illegible] natura în esența ei se comportă dialectic și că aspectele de conservare și de respingere în trecerea de la o calitate la alta sînt tot mai amplu puse în evidență de teoria sistemelor. Contestarea caracterului dialectic al naturii nu dovedește, în fond, decît o anumită îngustime de vederi a celor care refuză să se aplece cu sensibilitatea de cugetare cuvenită nu numai asupra destinului omului, ci și asupra cosmosului.

În rîndurile anterioare am abordat problema devenirii universale ca succesiune infinită de negări dialectice. Negarea dialectică, în general, are laturi de conservare și de respingere. Referindu-se la sisteme și la procese finite, ea cuprinde în sine și posibilitățile propriei negări. În succesiunea negărilor se poate pune în evidență *tendința predominant ascendentă, predominant descendentă sau mișcarea aproximativ în același plan de complexitate.*

Ca teoretician al progresului universal, Hegel a accentuat tendința predominant ascendentă în succesiunea negărilor dialectice, relieînd prezența permanentă a *momentului depășirii* pe fondul respingerilor și conservărilor. Celebra lege hegeliană a „negării negației", care figurează ca lege fundamentală în construcția întregului său sistem, nu se limitează la afirmarea caracterului ascendent al succesiunii negărilor, ci dezvăluie unele particularități ale mecanismului său de funcționare.

Scanned with OKEN Scanner

Dacă negarea înseamnă conservarea unor trăsături și respingerea altora, negarea negației ajunge să repete aspecte, stări ale primei etape, dar pe un alt plan. În acest fel se depășea dialectic imaginea mișcării în cerc, caracterizată prin *repetarea ...lută* a stărilor parcurse anterior și se introduce ideea de *repetabilitate parțială*, corelată implicit cu momente sau aspecte de irepetabilitate, care conferă proceselor la orice nivel o fizionomie individualizată în spiritul identității concrete, al identității ce include în sine deosebirea.

Întemeietorii marxismului au preluat și au dezvoltat conținutul real al teoriilor hegeliene despre negarea negației. Engels a insistat asupra faptului că „Hegel n-a făcut decît să formuleze pentru prima dată în mod precis legea negării negației, care se aplică în natură și în istorie și în mod inconștient — pînă ce ne dăm seama de ea — și în capetele noastre". Delimitîndu-se critic de Hegel, care a dezvoltat-o în maniera sa idealistă, impunînd lumii construcția forțată a întregului său sistem, Engels relevă că negarea negației se impune ca „o lege a dezvoltării naturii, istoriei și gîndirii, *foarte generală* și tocmai din această cauză foarte importantă și cu o sferă de acțiune foarte vastă".

Sînt cunoscute exemplele aduse de Marx și Engels din domeniul naturii, istoriei umane și cunoașterii pentru a pune în evidență mecanismul negării negației. Iar Lenin sublinia că ideea dezvoltării, așa cum au formulat-o Marx și Engels, sprijinindu-se pe Hegel, este mult mai bogată în conținut decît ideea curentă a evoluției. „O evoluție care *repetă oarecum* treptele deja străbătute, dar în alt mod, *pe o bază superioară* («negația negației»), o evoluție care are loc, pentru a spune astfel, în spirală și nu în linie dreaptă" [8]

Deci ideea *repetabilității parțiale* este întregită cu precizarea că ea se realizează pe o *bază superioară*. Aceasta îndreptățește pe Lenin să ofere drept corespondent intuitiv în locul liniei drepte mișcarea în spirală. Mișcarea indică sugestiv și aspectele de respingere și de conservare în rotirea spirelor și cele de repetare pe o bază superioară.

Majoritatea exemplelor aduse sugerează tocmai îmbinarea sensului ascendent general cu mecanismul mai concret al succesiunii negărilor reciproce, care permit apariția repetărilor, a *revenirilor pe o altă bază*, superioară. Acesta este cazul cu exemplul adus de Engels privind plantele ornamentale de seră sau cel privind trecerea de la proprietatea comună asupra solului la cea

---

[8] V. I. Lenin, *Karl Marx*, § „Dialectica".

Scanned with OKEN

particulară și din nou la proprietatea colectivă. Aici negarea negației nu înseamnă restaurarea proprietății comunei primitive, ci instituirea unei forme mult superioare și mai dezvoltate de posesiune colectivă, care, departe de a deveni o îngrădire a producției, dimpotrivă, abia o va elibera de cătușele ei și va permite utilizarea mai temeinică a descoperirilor moderne făcute în domeniul chimiei și al mecanicii.

Se poate deci conchide că, dezvoltînd tezele hegeliene, clasicii marxismului au teoretizat nevoia de a depăși atît imaginea unilaterală a mișcării în cerc, cît și cea tot atît de unilaterală a simplei mișcări ascendente, progresive, dar nu numai în sensul că ea nu ar fi o linie dreptă, ci o spirală. Depășirea imaginii idealizatoare a mișcării permanent ascendente cerea să se ia în considerare, pe lîngă aspectul de *trepetabilitate*, și cel de *regres*. În acest fel, în locul continuității ascendențelor apăreau, pe lîngă *discontinuitățile* respingerilor, și discontinuitățile *perioadelor de regres*. Ideea găsea elemente de sprijin în gîndirea hegeliană, care, printre altele, a teoretizat problema prezenței momentelor sau aspectelor *regresive*, dar, cu consecvență, pe fondul magistralelor progresului. Și aceasta în dublu sens : pe de o parte, ca aspecte regresive care însoțesc orice mers ascendent (ca o parte negativă de nescparat din sistem) și, pe de alta, ca aspecte predominant regresive, care creează discontinuități în suita negărilor ascendente. Dar această precizare introducea fisuri evidente în conceperea negării dialectice cu funcția sa exclusiv progresivă. Astfel, în cele din urmă, la cercetarea relației dintre *repetabilitate* și *trepetabilitate* în devenire se adaugă cercetarea relației dintre *progres* și *regres* și, în legătură cu ea, relația dintre *reversibilitate* și *ireversibilitate*. Și, ca o încoronare în această perspectivă, relația mai complexă dintre *vechi* și *nou*.

Engels și Lenin, datorită luptei ideologice cu adversarii (Dühring și, respectiv, Mihailovski), au fost obligați să expună raportul dintre Marx și Hegel în problema negării negației. Cu prilejul acestei confruntări s-a reliefat caracterul rigid al poziției hegeliene și cel elastic, apropiat de realitate, al lui Marx. Rigidă la Hegel era schema *triadică*, în care era înghesuită forțat realitatea complexă, în timp ce Marx, și în acest caz, nu făcea decît să releve prezența dialecticii în realitate.

Depășirea caracterului rigid al schemelor hegeliene se putea face prin reliefarea negărilor dialectice de diferite adîncimi în spiritul în care s-a teoretizat deosebirea de esențialitate a trecerilor calitative și prin reliefarea deosebirilor de esențialitate a ciclurilor de negări, în care poate acționa mecanismul legii negării negației.

Scanned with OKEN Scanner

Dar, deopotrivă cu Engels, Lenin subliniază clar că, „dacă s-a întîmplat *uneori* ca dezvoltarea vreunui fenomen social să se încadreze în schema hegeliană, teză-negaţie-negarea negaţiei, nu e de loc de mirare acest lucru, pentru că în general acest caz nu e rar în natură“[9].

Pornind de aici, dezbaterea ulterioară a acestei probleme a avut în vedere relaţia dintre *negarea negaţiei* şi *sensul devenirii universale*.

4.3. Relaţia dintre negarea negaţiei şi sensul devenirii universale

semn de egalitate între ideea de devenire şi cea de ridicare fără

aici dacă această concepţie despre lume corespunde pe deplin sta-

ascendentă, ci şi una descendentă. În orice caz ne aflăm încă destul

la ordinea zilei“ [10].

Engels a ţinut seama de concluziile ce se desprindeau din datele ştiinţelor particulare, depăşindu-le în acelaşi timp, după cum era şi firesc, cu forţa gîndirii teoretice, prin înţelegerea faptului că „o *prezentare exactă a universului*, a dezvoltării sale şi a dezvoltării omenirii, precum şi a reflectării acestei dezvoltări în *capetele oamenilor, nu poate fi realizată decît pe cale dialectică, ţinînd mereu seama de interacţiunea universală dintre naştere şi pieire, dintre schimbările progresive şi regresive*“ [11].

---

[9] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 3, 1950, p. 135.

[10] K. Marx şi F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, Editura P.M.R., 1952, p. 331.

[11] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. a IV-a, Editura politică, Bucureşti, 1956, p. 23.

Scanned with OKEN Scanner

Recunoscînd că în sistemele finite putem pune în evidență o ramură ascendentă, F. Engels nu uită să adauge că ciclurile sînt alcătuite dintr-o ascendentă și descendentă, schimbărilor progresive le urmează cele regresive și că, în cele din urmă, se realizează trecerea de la un ciclu la altul, cu precizarea că reproducerea stărilor anterioare ale materiei va avea loc mai mult sau mai puțin întîmplător, dar cu necesitatea inerentă și întîmplării.

Fructificînd aceste idei valoroase, o serie de filozofi marxiști se străduiesc să găsească noi argumente în sprijinul tezei că noțiunea de mișcare ascendentă nu e aplicabilă universului în ansamblu și că negarea negației are o sferă mai îngustă de acțiune decît celelalte categorii și legi explicative ale devenirii. Astfel ei străduit să demonstreze că ideea dezvoltării progresive nu universului ansamblu, mișcarea progresivă presupune început și un dezvoltării, care nu există și nu poate exista în materiei luate în ansamblu. caz contrar ar trebui să ajungem din punct de vedere logic la concluzia că materia a fost cîndva creată pentru a dispărea în cele din urmă.

Cea mai nuanțată și mai profundă ni se pare a fi soluția care existența *elementelor de repetabilitate și de irepetabilitate*, legîndu-le de ideea inepuizabilității calitative a materiei din univers, iar pe aceasta din urmă de faptul că, *în raport cu universul, posibilul și realul nu coincid*. La nivelul universului infinit, posibilitatea și realitatea nu coincid, în primul rînd pentru că nu toate posibilitățile cuprinse într-un sistem material se realizează și, în al doilea rînd, pentru că în nici un sistem material nu pot fi reproduse aceleași condiții.

Sintetizînd toate argumentele aduse anterior, am putea afirma că dezvoltarea în raport cu universul trebuie înțeleasă ca *desfășurare a posibilităților inepuizabile ale materiei, desfășurare în care, printre multiplele modalități de apariție o noului, unul este și cel progresiv.*

Din punct de vedere general filozofic, în măsura în care susținem indestructibilitatea materiei în mișcare și infinitatea spațio-temporală, trebuie să recunoaștem și *ideea inepuizabilității calitative a materiei în mișcare*. În acest caz, dezvoltarea în univers înseamnă realizarea posibilităților cantitativ și calitativ inepuizabile ale materiei în mișcare. Întrucît infinitatea spațială nu poate fi gîndită fără infinitate temporală, posibilul și realul nu coincid. Materia e inepuizabilă calitativ tocmai pentru că în curgerea

timpului posibilul nu se realizează integral (în caz contrar, materia nu ar mai fi inepuizabilă).

Ciclicitatea nu poate fi negată, însă ea trebuie înțeleasă dialectic, așa cum a arătat Engels, ca o mișcare care nu repetă întocmai drumul, datorită prezenței factorilor întîmplători, datorită posibilităților infinite ale autoorganizării materiei, datorită faptului că nu toate posibilitățile se realizează, datorită faptului că nu toate stările calitative sînt repetabile. Irepetabilitatea ca trăsătură specifică identității concrete identității include deosebirea) se ideea că unele posivreodată realitate, ideea că unele *stări calitative realizate* nu aspecte necesențiale, întîmplătoare, care sînt unice, ținînd de existența fenomenului singular, concret.

Nici un obiect în dezvoltarea sa nu parcurge exact aceleași stări la început în ordine directă, iar apoi în ordinea inversă și nu repetă stări absolut identice. Dar irepetabilitatea stărilor anterior parcurse nu implică neapărat concluzia că mișcarea universală este o mișcare exclusiv progresivă. Dimpotrivă, datele pe care ni le furnizează astronomia stelară pledează pentru teza circuitului veșnic al materiei cu elemente de irepetabilitate, circuit al cărui mecanism poate fi explicat complex prin intermediul contradicției și al trecerii cantității în calitate. În concluzie, se pare că putem face distincție între legi-principii universale ale mișcării infinite și legi-principii ale dezvoltării ascendente.

Legea negării negației nu poate fi considerată ca avînd aceeași valoarea explicativă în cadrul devenirii universale, ca, de pildă, *teoria contradicției*, a *trecerii reciproce a cantității în calitate*, a relației dintre necesar și întîmplător, a interacțiunii etc. Din acest impas teoretic se poate ieși relieînd *deosebirea dintre legea negării negației și negarea dialectică*. Nici Engels, nici Lenin nu au atribuit acestei legi nota de *universalitate*, deși au subliniat că este o lege cu acțiune vastă în realitate. Ca lege foarte generală, ea explică (deseori, dar nu totdeauna) sensul ascendent în cadrul diverselor cicluri ale materiei în mișcare veșnică.

Dar chiar dacă renunțăm la ideea de a considera negarea negației principiul explicativ fundamental al sensului ascendent al devenirii universale, problema nu este în esență soluționată, întrucît rămîne deschisă întrebarea dacă putem vorbi *despre un sens* al devenirii *universale și cum poate fi el interpretat*.

În delimitările anterioare am prezentat discuțiile din cadrul gîndirii marxiste contemporane. Dar este evident că aceste discuții au apărut pe fondul unei ample lupte de opinii între diverse

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with Scanner

tatea contemporană în lupta sa pentru supraviețuire, au stîrnit nenumărate discuții. Nu se poate contesta faptul că rădăcinile și unele dintre soluțiile acestor probleme pot fi găsite în veacurile, chiar în mileniile anterioare. Dar forma acută în care se discută astăzi pare să țină de spiritul secolului nostru. Cu acest prilej s-ar putea reaminti că în secolul nostru aproape că nu mai are circulație teoria *ciclurilor absolute, a mișcării în cerc,* teorie care și-a dovedit limpede limitele odată cu destrămarea iluziilor determinismului laplacean încă în secolul trecut.

Tezele *progresismului universalizat,* care au dominat oarecum secolul al XIX-lea, continuă să fie susținute cu noi argumente de numeroase curente de gîndire, orientate optimist, în esență, în raport cu destinul omului, cu destinul omenirii în general și dorind să înlăture de pe umerii săi povara fatalistă a determinismului me-

Se pot distinge două extreme interpretative : cele aparținînd filozofiilor speculative de orientare idealist-obiectivă, în genere, și cele aparținînd progresismului scientist. Elementul comun al acestor orientări îl reprezintă, la nivelul contemporan al progreselor cunoașterii umane, nevoia de a argumenta creația de autentică noutate, pe de o parte, și nevoia de a-i reda omului încrederea în forța sa de acțiune și în forța sa de desăvîrșire, pe de alta.

Este suficient să amintim concepția *bergsoniană* a progresului continuu, global, realizat în mișcarea perpetuă, în care apare fără încetare ceva nou din punct de vedere calitativ. Opoziția față de determinismul rigid, incapabil de a explica *creația* în univers, la forme indeterministe, iraționale, mistice, în ultimă analiză, la Bergson. Căci Bergson a conceput forța de creație, „elanul creator", ca independent de orice determinare, răspunzînd numai la impulsuri interne, care au ca urmare o evoluție schimbătoare, imprevizibilă, fără un scop determinat. Și aceasta cu intenția pozitivă de a oferi omului în cele din urmă, în curgerea perpetuă a timpului, perspectiva unor aspirații de desăvîrșire și perspectiva unor posibilități de perfecționare mereu înnoite, încercînd să demonstreze că nu există nici o fatalitate, nici un obstacol, în fond, pe care voința umană nu l-ar putea învinge.

mai robi
devenire

de comp
să tragă
mice, ci
tot curer
și a unu
tru Teil
împotriv
univers

insuficier
sintezelo
accentue
existenței
mentat u
pinge me
al univer

absolut al
nu se desp
tale ale f
mai plauzi
riei se ma
unui nein
contesta a
bilitate p
versibilita
plători.

a factorilo
tistice, cît
curente fil
sens a dev
întîmplăto
a universu
strarea ca
versul haz

Cea mai proeminentă interpretare spiritualistă a sensului progresiv al universului o reprezintă pentru mijlocul secolului al XX-lea doctrina lui *Teilhard de Chardin*, caracterizată prin cel mai robust optimism în raport cu concepțiile anterioare. Pentru el, devenirea ascendentă a universului apare ca o construcție cosmică în cadrul căreia o undă unică antrenează totul de la particulă pînă la om, realizînd, prin intermediul unor praguri critice extrem de complexe, trecerea de la inferior la superior, permițînd omului să tragă concluzia că nu e un element pierdut în singurătăți cosmice, ci expresia unei voințe universale de a trăi, care determină tot curentul ce ne poartă înainte. Afirmarea unei orientări precise și a unui ax privilegiat al evoluției în „cosmogeneza sa" sînt pentru Teilhard argumente îndreptate împotriva lipsei de sens și împotriva absurdului existenței unei ființe umane pierdute într-un univers al hazardului.

O caracteristică comună tuturor acestor orientări o constituie insuficienta luare în considerare, în cadrul meditației filozofice, a sintezelor oferite de știința secolului nostru, care treptat tinde să accentueze specificul devenirii progresive în diferite domenii ale existenței, dar totodată să evidențieze faptul că este greu de argumentat un mers ascendent al universului în ansamblu, fără a împinge meditația filozofică spre ideea unui început și a unui sfîrșit al universului.

Se cuvine de aceea să amintim din nou că teza progresului absolut al universului, susținută de către unii gînditori marxiști, nu se desprinde ca o concluzie necesară din principiile fundamentale ale filozofiei, care este perfect compatibilă și cu afirmația mai plauzibilă că în universul infinit capacitatea de creație a materiei se manifestă în diferite moduri, ca neimplicînd neapărat ideea unui neîntrerupt progres. Aceasta și pentru faptul că nu se pot contesta aspectele de ciclicitate, de repetare parțială și de reversibilitate parțială, corelate cu elemente de irepetabilitate și de ireversibilitate în prezența acțiunii complexe a factorilor întîmplătistice, cît mai ales a evenimentelor singulare, a împins unele curente filozofice ale secolului nostru la afirmarea *lipsei totale de sens* a devenirii universale, datorită caracterului în ultimă instanță întîmplător, haotic al evenimentelor elementare. Iar lipsa de sens a universului era apoi utilizată ca un argument decisiv în demonstrarea caracterului absurd al existenței umane, pierdută în universul hazardului, rezultat întîmplător al faptelor singulare de posi-

bilitate evasinulă. Acest mod de a interpreta devenirea universală

tenţialiste ale secolului XX, în măsura în care ele acceptă raportarea existenţei umane la cosmos şi nu se caracterizează (cu filozofia sartriană) prin refuzul total de a se ocupa de problemele existenţei în genere (ceea ce a şi determinat pe interpreţii existenţialismului sartrian să-l numească un existenţialism acosmologic).

În linii generale, o abordare similară întîlnim la Jacques [illegible], cunoscut genetician francez. Într-o lucrare apărută în 1970 şi intitulată *Necesitate şi întîmplare*, el opune imaginii *iluzoriu progresiste* a universului, mai cu seamă variantei aparţinînd lui Teilhard de Chardin, o alta în care omul trebuie să fie conştient de faptul că universul e dominat de hazard, că fiinţa umană şi viaţa sînt produsul unui fenomen întîmplător cu probabilitate evasinulă şi că deci nu are altă soluţie decît lupta cu adversitatea universului în care s-a rătăcit întîmplător.

Există, bineînţeles, în aceste interpretări tendinţe de a elimina determinismul rigid al ciclicităţii şi cel fundamental fatalist al progresului absolut, dar de pe poziţia în care parcă predomină ideea *de dezordine, de hazard fundamental.*

În cele din urmă s-ar cuveni amintită o altă orientare ontologică, aceea care teoretizează declinul şi sfîrşitul universului, generalizînd în mod pripit anumite concluzii scoase din domenii parţiale (fizico-chimice sau umane). E suficient să amintim aici toate modelele cosmologice care prezic sfîrşitul universului sau pe cele referitoare la declinul societăţii umane la un anumit moment dat.

În afara direcţiilor amintite, care clădesc într-un fel sau altul o imagine ontologică, problema sensului devenirii universale este abordată din unghiul de vedere preponderent gnoseologic de către neopozitivism, întrucît neopozitivismul respinge *valabilitatea filozofiei generale;* el respinge ca fiind lipsită de sens şi *problema sensului devenirii* universale, susţinînd că noi nu avem dreptul să depăşim în cercetările şi meditaţiile noastre zona *celor observate* sau a celor ce pot fi observate în principiu. În acest fel, însăşi filozofia, nu numai problema sensului devenirii, iese total din cîmpul cercetărilor considerate drept justificate prin sensul lor.

Viziunea materialist-dialectică oferă posibilitatea de a prezenta *devenirea universală mai complex*, corelată cu ideea inepuizabilităţii calitative a universului, cu permanenta lui capacitate de a crea ceva ce nu a existat încă. E cea mai verosimilă dintre ipotezele avansate mai înainte, o ipoteză care nu oferă cîmp privilegiat hazardului, socotind ordinea, necesitatea, legea ca deopotrivă caracteristice existenţei.

Scanned with OKEN Scanner

Pe fondul problematicii devenirii universale atît de ascuțit dezbătute, se pune problema, ceva mai limitată, a *sensului devenirii în colțul de univers accesibil cercetării noastre.*

Sinteza datelor astronomice, astrofizice și astrochimice, privite prin prisma filozofică totalizatoare, a permis să se pună în evidență, mai cu seamă în secolul nostru, circuitul materiei cosmice cu o anumită ciclicitate, în care e prezentă atît reversibilitatea parțială, cît și repetabilitatea parțială. Se pot evidenția cicluri finite cu ramuri ascendente și ramuri descendente, raportate la specificul fenomenelor astronomice. Dar *pe fondul ciclicității*, care relevă trecerea de la tinerețe la bătrînețe a corpurilor cerești, nașterea și moartea unor formațiuni stelare, se impun aspectele de *istoricitate* a materiei cosmice, pe de o parte ca elemente irepetabile și, pe de alta, indicînd un anumit sens entropic sau antientropic. În acest caz, oricît ar fi de nesemnificativ, putem releva o oarecare asimetrie între ramura ascendentă și cea descendentă în formațiile care își complică structura chimică și geologică, permițînd *apariția vieții.* Studii mai riguroase și meditații filozofice mai consistente au stîrnit cercetarea progresului biologic și a celui social pe fondul unei ramuri ascendente, care poate fi reliefată în structurile fizice și chimice.

Încercarea de a pune în evidență particularitățile progresului în colțul nostru de univers a obligat, cum e și firesc, pe cercetători să abordeze problema aspectelor progresive comune tuturor domeniilor, iar pe acest fond cea a aspectelor particulare, prin progres în general înțelegîndu-se *mers ascendent*, trecere de la inferior la superior, apariția unei calități noi, ireductibile la cele anterioare, avînd principii de funcționare superioare. Tipic din acest punct de vedere este *gradul și modalitățile de echilibrare cu mediul ambiant*, capacitatea maximă de utilizare a posibilităților existente în vederea conservării stării date și obținerii uneia și mai complexe. Se remarcă faptul că în definirea progresului nu trebuie să se accentueze unilateral *gradul de complexitate*, ci cu deosebire *capacitatea de a permite*, la rîndul său, desăvîrșirea propriei structuri pe linia echilibrării și trecerea la structuri mai adecvate.

De regulă, această deschidere spre o echilibrare superioară se realizează prin *structuri din ce în ce mai complicate nu numai ca număr de elemente, ci și ca diversitate calitativă și pondere de esențialitate.* Dar mai sînt și excepții, în care *superiorul* și *complexul* nu se suprapun. În biologie e cazul organismelor situate prin

Scanned with OKEN Scanner

specializare pe ramuri colaterale ale devenirii biologice, organisme

deschidere spre structuri superioare.

Pe fondul acestor trăsături generale se remarcă anumite caracteristici ale fiecărui domeniu în parte, care în cele din urmă pot fi corelate. Astfel în trecerea de la sisteme mai simple spre sisteme mai complexe se constată o tot mai accentuată *asimetrie* între punctul de plecare al ramurii ascendente şi punctul de coborîre al descendente, ceea ce permite să se scoată în relief că atît *durata* stărilor calitative, cît şi *durata* trecerilor de la o stare calitativă la alta se micşorează, dovedind o succesiune mai accelerată a etapelor de stabilitate şi a celor de variabilitate.

Constatarea se leagă deci evident de diferenţele existente sub aspect temporal între fenomenele fizice, chimice, biologice şi cele sociale şi totodată de precizarea că aceste diferenţe însemnează o creştere a *ritmurilor* sensului progresiv al devenirii pe măsură ce trecem de la sisteme inferioare la cele superioare şi chiar în interiorul sistemelor.

Tot ca o trăsătură comună se poate reliefa că în cadrul *sensului predominant progresiv* apar momente de *stagnare* şi de *regres*, înţelegînd prin regres ansamblul notelor caracteristice opuse progresului, deci trecerea la sisteme inferioare ca elemente constitutive şi tipuri de interacţiuni, adică apariţia unui proces de *destructurare*, în urma căruia restructurarea survenită nu mai permite, la aceeaşi complexitate şi cu aceeaşi deschidere, realizarea echilibrărilor.

Afirmaţia dialectică că nu există progres absolut, ci doar *unul relativ* se corelează cu cea a inexistenţei unui sens preferenţial ascendent în devenire universală. Dar *relativitatea* progresului înseamnă atunci necesitatea permanentă de a stabili un *punct de reper* şi criterii de evidenţiere a sensului ascendent, criterii care, în general, nu pot fi decît determinist-structurale. Relativitatea progresului constă şi în faptul că apariţia unei variante din evantaiul posibilităţilor oferite de realitate înseamnă implicit înlăturarea celorlalte posibilităţi, eventual pînă la un alt ciclu, în cazul în care posibilităţile sînt repetabile. În cele din urmă relativitatea progresului se evidenţiază în prezenţa *fenomenelor de progres* care se împletesc întotdeauna cu etapa atinsă ; pentru sistemele finite supuse dialecticii începutului şi sfîrşitului, se impune cu evidenţă şi un alt aspect major, legic : orice etapă de progres este urmată

Aceste momente apar mai clar în domeniul biologic şi cel social, datorită ritmului în care se succed perioadele de stabilitate şi cele de variabilitate.

4. 4. Progresul biologic

În lumina noilor cuceriri ale structuralismului şi ale determinismului complex, care sînt aşezate la temelia înţelegerii *mersului ascendent* în colţul nostru de univers, mai cu seamă în domeniul biologic şi social, se poate afirma că pe fondul *tendinţei de echilibrare* dinamică, tendinţă de a ajunge la starea cea mai probabilă caracteristică oricărui domeniu al existenţei şi acceptată ca finalitate în sensul cel mai larg, se conturează anumite particularităţi, mai întîi ale *progresului biologic*. Criteriul progresului biologic în acest caz se vădeşte astăzi a fi unul complex : gradul de *adecvare a organismului la condiţiile de viaţă*, măsurabil prin creşterea capacităţii fiinţelor vii de exploatare şi de explorare a mediului, deci a capacităţii fiinţelor vii de a lupta împotriva factorilor de mediu, de a-i utiliza şi de a modifica stările existente.

Creşterea capacităţii fiinţelor vii de exploatare şi explorare a mediului este strîns dependentă de o serie de factori, care în interacţiune complexă generează mersul ascendent în domeniul biologicului. Astfel este diferenţierea, *creşterea complexităţii morfofuncţionale*, atît din punctul de vedere al eterogenităţii elementelor sistemului, cît şi al numărului de legături dintre ele, al numărului de legături ale sistemului cu exteriorul, care toate duc la creşterea potenţelor funcţionale ale structurii respective. În cadrul progresului înregistrat prin creşterea posibilităţilor funcţionale, este demnă de remarcat creşterea vitezei de funcţionare, care duce la mărirea randamentului cantitativ şi calitativ al sistemului respectiv, privit sub aspect dinamic în spaţiu şi în timp.

Un alt factor esenţial al progresului biologic, strîns corelat cu primul, este *integrarea*, realizată prin apariţia unor *funcţii diriguitoare* în raport cu ansamblul funcţiilor unui sistem unic. Ea este cu atît mai avansată, cu cît funcţiile de dirijare sînt mai concentrate. Creşterea *integralităţii* în cadrul organismului are ca urmare o creştere a economicităţii metabolismului.

Adepţii tezelor progresului biologic relevă şi rolul important al *homeostaziei organismelor*, al constanţei condiţiilor dintr-un sistem în condiţii pe care organismul le creează şi le menţine, asigurîndu-şi o mai mare independenţă faţă de mediul ambiant.

Progresul în exploatarea mediului este dependent şi de desăvîrşirea mecanismelor create de organism în vederea asimilării şi învingerii factorilor neprielnici externi, prin asigurarea unor valori

aceasta linie îl reprezintă creşterea [illegible]
organismului prin mecanisme homeostatice, ci chiar un început de modificare a mediului extern, care reprezintă germenii saltului spre activitatea transformatoare umană.

În funcţie de toţi factorii amintiţi mai înainte, care în interacţiune determină progresul biologic, dar sînt, fiecare în parte şi toţi laolaltă, o consecinţă a progresului biologic, se poate relcva încă o *particularitate a progresului biologic, şi anume accentuarea potenţialităţilor evolutive.* Dealtfel, întreaga dialectică a progresului biologic confirmă într-un mod propriu teza generală din teoria sistemelor că trecerea de la inferior la superior înseamnă o deschidere mai amplă spre afirmarea şi realizarea potenţialităţilor progresive.

În domeniul biologicului, creşterea gradului de complexitate şi a celui de integrare a organismului duce deci la o mărire a capacităţii homeostatice şi prin aceasta la o mai mare libertate faţă de condiţiile de mediu. Aceasta, la rîndul ei, duce la o creştere a capacităţii de dominare a mediului prin mărirea posibilităţilor de explorare a acestuia, constituind punctul de plecare al activităţii umane, caracterizate îndeosebi prin capacitatea de a produce transformări în mediul natural şi prin crearea mediului artificial material şi al celui spiritual.

4. 5. Progresul uman (social şi individual)

În cadrul problemelor sensului devenirii, dispute mai aprige a stîrnit în secolul nostru şi stîrneşte în continuare problema *progresului uman* atît din punct de vedere social, cît şi individual.

În capitolele anterioare am evidenţiat faptul că ideea de progres apare în secolele XVII—XVIII şi se întăreşte ca argumentare în prima jumătate a secolului al XIX-lea. În general, teoreticienii progresului social depăşeau atît imaginea dezvoltării ciclice, cît şi cea a regresului social, prezentă în explicaţiile anterioare întoarse cu faţa spre „raiul pierdut", cu precizarea că explicaţiile pesimiste

Apariţia şi dezvoltarea orînduirii burgheze au stimulat apari-

general, în posibilitatea de perfecționare a omenirii, plasînd imaginea idilică a veacului de aur în viitor, ca rezultat al întronării imperiului rațiunii.

Teoria luministă a progresului social, revoluționară întrucît fundamenta răsturnarea rînduielilor feudale, nu era scutită de numeroase neajunsuri, cum ar fi optica predominant idealistă, deci unilaterală, în fixarea criteriului progresului și absența [illegible] înțelegeri istorice a faptelor istorice. Instaurarea rînduielilor burgheze a provocat o profundă criză a teoriilor progresiste, trezind dezamăgirea față de modul de întrupare a imperiului rațiunii în versiunea sa burgheză. La aceasta s-a adăugat și scăderea entuziasmului revoluționar, scădere firească în epoca rînduielilor burgheze victorioase. Teoreticienii burgheziei victorioase înlocuiau tendințele revoluționare anterioare, îndreptate cu fața spre viitor, cu teze ale *evoluției sociale* concepute ca un *proces natural*, în care se acordă prioritate *ordinii* (ca în cazul lui Auguste Comte), stărilor fundamentale de fapt, în fața cărora oamenii sînt dezarmați (ca în teoria „evoluției organice" a lui Spencer), sau care indică teza darvinistă a luptei pentru existență drept criteriu al dominației celor puternici (ca în cazul „darvinismului social", care ajunge să justifice inegalitățile de clasă și dominația colonială).

Asistăm astfel la mijlocul și sfîrșitul secolului al XIX-lea la încercările teoreticienilor burghezi de a justifica rînduielile existente și deci la înlocuirea pe nesimțite a tezelor progresului cu teze ale justificării relațiilor capitaliste, avînd tendința de a atenua spiritul revoluționar de luptă a clasei muncitoare. Treptat, teoria revoluționară a progresului social este înlocuită cu teoria evoluției ciclice, calme.

Și tot atît de firesc s-a ivit treptat, pe fondul acceptării stărilor de fapt, orientarea *sceptică, pesimistă*, pe măsură ce orînduirea capitalistă depășea culmile maturității, alunecînd treptat pe panta declinului. Propășirea esențială a științei și tehnicii în diverse chipuri, chiar dacă limitat, stimulată de interesul capitalist pentru profit, a adus pe prim plan, odată cu ascuțirea contradicțiilor capitalismului, și aspectele sale strident negative. Aceasta a avut ca urmare o anumită identificare a notelor caracteristice capitalismului în declin cu *declinul omenirii în general* sau cu declinul civilizației occidentale (ca în cazul lui Oswald Spengler).

Desigur că s-ar putea aminti aici și *planul gnoseologic al criticii progresului social* în secolul al XX-lea, critica aparținînd mai cu seamă orientărilor neopoziti viste. Refuzînd generalizările

aprecierile referitoare la sensul devenirii ca fiind lipsite de întemeiere și propune utilizarea doar a termenului de schimbare. Argumentele referitoare la caracterul subiectiv și arbitrar al conceputului de progres [illegible] legate de afirmația că științele sociale nu posedă un criteriu obiectiv al progresului social, pe de o parte pentru că fiecare epocă își are individualitatea ei proprie și nu permite comparații și, pe de alta, pentru că fiecare fenomen istoric își are justificarea sa.

Rînd pe rînd însă aceste argumente pot fi înlăturate. Chiar dacă concepția referitoare la progres este supusă unor modificări sub acțiunea desfășurării evenimentelor sociale, este posibilă *elaborarea unui criteriu complex al progresului social* care să permită compararea atît a societăților coexistente, cît și a celor ce se succed, și care să dovedească faptul că orice epocă istorică, orice fenomen istoric, oricît ar fi de justificate sub aspect structural și determinist, pot fi depășite de evenimentele ulterioare și aprecierea lor trebuie făcută dintr-un dublu unghi de vedere, atît prin încadrarea în epocă, cît și prin corelarea cu procesele sociale anterioare și cu cele ce le urmează.

Există, în cele din urmă, tendința unor teoreticieni contemporani, cu deosebire aparținînd intelectualității burgheze, de a extinde cu ușurință aspectele predominant negative ale progresului științific și tehnic din societatea capitalistă și asupra societății socialiste, prin aceasta minimalizînd deosebirile calitative dintre cele două formațiuni sociale, după cum există tendința de a face aprecieri globale asupra societății contemporane de tip industrial în cercetarea relației dintre individ și societate, estompîndu-se caracterul de clasă, militant, revoluționar al unor întrebări și al unor probleme, precum și faptul că ele nu pot fi soluționate, în fond, decît prin depășirea societății capitaliste.

Un exemplu grăitor îl oferă Raymond Aron în lucrarea recentă *Deziluziile progresului*, în cadrul căreia ajunge la concluzia că în actuala civilizație industrială progresul științific-tehnic întîrzie să-și facă simțite consecințele favorabile. Mai mult decît atît, el este implicat în menținerea șomajului, a inechității sociale, în unidimensionalizarea masei de consumatori și în limitarea orizontului lor spiritual. Societatea contemporană de tip capitalist se află în imposibilitatea de a soluționa inegalitățile sociale, promovarea individului în funcție de capacitățile și de meritele sale reale, organi-

societății de tip industrial în general, atît în variantă capitalistă, cît și în variantă socialistă, deși în unele pasaje ale lucrării relevă racilele exploatării de clasă și accentuarea inegalității repartiției veniturilor, care provin din proprietatea privată asupra mijloacelor de producție. Accastă încchitate Raymond Aron o vede manifestată și în relațiile dintre „națiunile posedante" și „națiunile proletare", între care decalajul se mărește constant și rapid. Dacă decalajul dintre veniturile pe locuitor era de 1 la 9,5 în 1953 și de 1 la 12 în 1963, el poate ajunge în 1970 de la 1 la 13. Toate acestea dovedesc că sistemul capitalist, datorită logicii „profitului" care îl ghidează, nu poate soluționa în interiorul structurii sale marile conflicte și decalaje pe care le generează. Iată de ce nu poate fi pus semnul identității între consecințele progresului tehnic pentru capitalism și pentru socialism.

Declinul societății capitaliste, și cu deosebire aspectele negative ale totalitarismului fascist, au determinat criticile vehemente ale existențialismului față de *laturile absurde* ale realităților capitaliste. Pentru Martin Heidegger, de pildă, societatea e răspunzătoare de anularea individului. Din oboseala de a fi ei înșiși, din lașitate în fața presiunii sociale, oamenii, în majoritatea lor, preferă să vegeteze în banalitate, înstrăinați de esența proprie, aruncați în existența cotidianului. Salvarea omului nu poate veni decît din descoperirea esenței sale, prin propria sa depășire, realizată în creație. În același context istoric, mesajul, în ultimă analiză, eroic al lui Sartre din perioada în care a gîndit *L'Être et le Néant* rămîne și el o expresie a revoltei față de deșrămarea prin care a trecut societatea capitalistă în pragul celui de-al doilea război mondial.

Dar apar și alte interpretări, apropiate de marxism. Ultimele decenii readuc în discuție din unghiuri diferite de vedere justificarea orînduirii capitaliste. Herbert Marcuse vede limpede toate tarele societăților avansate din punct de vedere științific și tehnic, societăți unidimensionale, înăbușind personalitatea umană. Totodată e convins că aceste societăți nu vor putea să stingă definitiv elanul revoluționar, care ar uni din nou conștiința umană cea mai evoluată și forța umană cea mai exploatată pentru a pune capăt condițiilor și instituțiilor intolerabile.

Marxismul își dovedește mereu forța teoretică și practică, el fiind tocmai filozofia care a reușit să descifreze mecanismele structural-deterministe ale mersului ascendent al societății, pornind de la rolul determinant care revine economicului. Criteriul fundamental al progresului îl reprezintă pentru marxism perfecționarea activității economice, care să asigure, la rîndul său, o

neîntreruptă propășire pe calea umanismului și a libertății, deci pe calea desăvîrșirii *omenescului* din ființa umană, din societatea

Filozofia marxistă a oferit, de la constituirea sa, cele mai autentice criterii ale progresului social, făcînd distincția cuvenită între factorii decisivi ai progresului social, factorii economici, care reprezintă temelia existenței în societate, și toți ceilalți factori derivați. În același timp, în lumina teoriei sistemelor și a determinismului contemporan, marxismul a relevat că, pe măsura trecerii de la sisteme sociale inferioare spre altele superioare, funcția de supradeterminare a sistemului în raport cu elementele constitutive crește, și odată cu ea crește și ponderea celorlalți factori în sistem.

Cu aceasta se mărește totodată, prin crearea și dezvoltarea unui mediu artifical material și spiritual, gradul de libertate al umane și al societății față de mediul natural. Tot creația umană complexă este, în ultimă analiză, și condiția esențială a progresului uman în raport cu societatea.

Factorii de integrare și de diferențiere socială condiționează în devenire o creștere a gradului de libertate al omului și al societății, care înseamnă, la rîndul său, o creștere *a posibilităților de creație materială și spirituală.*

Concluzia dezvoltării sociale progresive și deschise, concluzia creșterii posibilităților evoluției pe măsura trecerii spre sisteme sociale superioare în funcție de creșterea gradului de libertate a societății în genere, precum și a ființei individuale umane în funcție de conturarea tot mai clară a personalității sale creatoare, nu sînt cu nimic diminuate, în esență, de constatarea prezenței perioadelor *de stagnare și de regres*, a aspectelor de recul în tot ce reprezintă progres social și individual vădit, căci orice pas înaintat este și în societate rezultatul luptei dintre tendințe contrare, în care, în general, unele se dovedesc purtătoare ale progresului și altele purtătoare ale stărilor vechi ce și-au pierdut justificarea rațională.

De-a lungul istoriei societății, motorul esențial al progresului îl reprezintă lupta dintre nou și vechi, care a îmbrăcat diverse forme : antagoniste și neantagoniste. Trecerea de la structuri sociale inferioare spre altele superioare înseamnă totodată o *creștere a potențialităților de dezvoltare.* Iată de ce înlăturarea antagonismelor de clasă și dezvoltarea pe baza contradicțiilor neantagoniste oferă societății socialiste posibilități superioare de depășire a dificultăților, pe care societatea capitalistă nu le poate nicicum înlătura. Logica acțiunii întemeiate pe profit, pe lupta nimicitoare reciprocă

pentru a birui şi pentru a reuşi trebuie şi poate să fie înlocuită cu *logica acţiunii întemeiate pe echitate socială*, pe afirmarea personalităţii individuale prin intermediul realizării unei egalităţi autentice pentru toţi membrii societăţii, prin realizarea celui mai înalt tip de umanism din cîte a cunoscut pînă acum omenirea. Dar, totodată, trebuie reliefat cu luciditate că orice etapă de progres social îşi are laturile sale *negative*, inhibante în raport cu personalitatea

Filozofia marxistă insistă asupra sensului progresiv al dezvoltării sociale, dar nu poate trece cu vederea nici momentele de declin, nici constatarea faptului că şi societatea umană, ca orice proces finit, va trebui să-şi aibă perioada de îmbătrînire, de declin şi momentul sfîrşitului, al morţii. Acest aspect, trăit mai acut din punct de vedere individual, a determinat în mod firesc o permanentă dezbatere filozofică, pe care nici marxismul nu o poate ocoli : problema relaţiei dintre viaţă şi moarte.

Oricît ar fi de dureroasă şi de greu de suportat pentru om şi omenire ideea sfîrşitului, ea se impune tuturor. Bineînţeles omul creator, în atitudinea sa prometeică, este decis să smulgă *cosmosului* cît mai multe posibilităţi de prelungire a existenţei omenirii prin diverse aspecte ale creaţiei realităţii artificiale, care îi vor permite să stăpînească în tot mai mare măsură condiţiile nefavorabile şi să utilizeze şi să le amplifice pe cele favorabile. Şi oricum, ca să folosim formula lui Engels, de data aceasta valabilă şi pentru noi, omenirea este încă prea tînără ca să-şi pună deosebit de acut problema sfîrşitului. Aşa acum am văzut, forţa ştiinţei şi a tehnicii, utilizată cu răspunderea conştiinţelor active, deschide *căi nelimitate* de progres uman. Cu toate aspectele contradictorii amintite, trăim cu claritate constatarea că ne aflăm pe ramura ascendentă a sistemului complex care este omenirea. Cei care sînt conştienţi de superioritatea comunismului şi de posibilităţile cele mai largi din cîte s-au întîlnit pentru afirmarea omului acordă o mai mare însemnătate problemelor viitorului mai apropiat şi, adoptînd o poziţie revoluţionară, de luptă hotărîtă pentru soluţionarea acestor probleme, contribuie implicit la extinderea razei de acţiune creatoare a omului în cosmos şi, prin aceasta, împing undeva mai departe de noi posibilităţile sfîrşitului omenirii.

Capitolul al IX-lea

REFLECTARE CONȘTIINTĂ

În calitatea ei de sinteză explicativă și atitudinală, filozofia a fost și va rămîne mereu chemată să elaboreze teoria generală a lumii, teoria marilor domenii și marilor opoziții. Ideea prin care opusele fundamentale ale realității sînt obiectul cugetării filozofice a fost sugestiv formulată de Hegel, atunci cînd într-unul din studiile sale nota: „Ruptura este *izvorul nevoii de filozofie*“ [1]. Dacă lucrurile stau așa, atunci analiza fenomenului conștiință a intrat și intră prin excelență în preocupările gîndirii filozofice. Dedublarea realității în materie și spirit reprezintă cea mai adîncă dedublare. Opoziția materie-spirit este resursa și temeiul unei game întregi de alte unități și opoziții cu care a avut și are de-a face gîndirea filozofică: material și ideal, natură și societate, legitate și libertate, mijloc și scop, proiect și realizare, vis și realitate etc. Prezența conștiinței îl definește pe om; ea presupune și permite raportarea lumii la om și a omului la tot restul.

În lumina acestor considerații, atenția ce urmează s-o acordăm explicării generale a realității ideale se justifică multilateral. Ea apare ca necesară în orice tablou filozofic asupra lumii atît din punctul de vedere al problematicii specific filozofice, cît și din acela al menirii sale sociale. Acest lucru a fost și este limpede

---

[1] Hegel, *Studii filozofice*, București, Editura Academiei, 1967, p. 137.

și este „problema fundamentală a oricărei filozofii"[2]. Aceasta presupune nu numai analiza filozofică a materiei ca realitate primordială, ci și analiza conștiinței ca existență derivată. Numai după această analiză teza materialității lumii va fi dusă până la capăt, numai atunci monismul materialist va fi explicat în momentele lui esențiale.

Dacă vrem să prezentăm fenomenele conștiinței în lumina filozofiei materialiste și dialectice și în spiritul datelor esențiale furnizate de știința contemporană, urmează, credem noi, să fixăm toată analiza pe fondul corelațiilor: *reflectare — informație — conștiință*. Numai această perspectivă permite surprinderea filiației de procese care, în contextul unei evoluții anevoioase și dialectice, a dus la apariția omului și la complicata lui lume de idei și atitudini.

Chiar dacă în înțelegerea omului intervin și alte dimensiuni (praxiologice, axiologice), perspectiva reflectării, care trimite direct la dimensiunile gnoseologice, la natura și la funcțiile specifice ale conștiinței, rămîne, credem noi, perspectiva fundamentală.

1. Reflectarea, însușire generală a materiei

1. 1. Din istoricul conceptului de reflectare

Rădăcinile istorice ale noțiunii pe care o urmărim le găsim încă în filozofia antichității. La Platon și la Aristotel întîlnim un termen care în traducerea lui în limbile latine a devenit „reflecție" și care designa și exprima faptul „percepерii interioare", actul conștiinței de sine[3].

În contextele filozofiei moderne, termenul „reflecție" dobîndește cîteva elemente noi. După lucrările lui J. Locke, reflecția nu mai apare exclusiv ca fenomen al sesizării eului; ea devine un ceva care are în plus și anumite funcții de cunoaștere, de surprindere a unor aspecte ale realității exterioare. Această teză are o însemnătate principială. Ea deschide perspectiva întrebuințării noțiunii în cauză nu numai pentru a sesiza și afirma prezența lumii

---

[2] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Editura politică, 1965.

[3] Vezi dr. Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, vol. II, Berlin, 1910, p. 1102.

de idei a omului, ci și pentru a-i explica funcțiile esențiale și specifice, mai ales pe cele de cunoaștere.

Acela care în istoria filozofică a noțiunii înscrie o pagină nouă și care privește fenomenul în cauză din alte unghiuri de vedere este I. Kant. Dacă rezumăm poziția kantiană și dacă o raportăm la viziunea lui J. Locke, vom regăsi la Kant doar ideea că reflexia e un fenomen pur subiectiv, că e exclusiv o stare a „simțirii". Această stare își pierde funcțiile de cunoaștere și de autocunoaștere; ea nu mai are nici un rol în obținerea vreunor date despre eu sau despre ceea ce e în afara acestuia; reflexia devine ceva care ne poate produce într-un prim caz un gen aparte de noțiuni, noțiunile care au valoare și sens numai prin relațiile lor reciproce[4], care poate, în al doilea caz, raporta conceptele la cele două izvoare de cunoaștere[5], care poate, în al treilea caz, căuta un general care nu ne este dat, generalul unirii celor mai adînci opoziții (intelect și rațiune, necesitate și libertate etc.), și care poate produce, în al patrulea caz, ideea scopului cu toate funcțiile pe care i le-a rezervat întemeietorul criticismului[6].

Elementele istorice-filozofice ale conceptului pe care-l urmărim, legate pînă aici mai ales de numele lui Platon, Locke și Kant, au fost asimilate, negate și dezvoltate în filozofia lui Hegel. La Hegel avem de-a face cu o foarte amplă teorie a reflexiei. Se dispune această teorie pe o coordonată a *specificului* mișcării de reflexie, a *schemei* și a *formelor* generale ale acesteia[7].

În ansamblul modului hegelian de a filozofa despre reflexie există un mănunchi de idei cu deosebite implicații pentru teoria actuală și pozitivă a problemei:

a) ni se pare prețioasă ideea cu privire la existența în cadrul mișcării generale a unui *plan aparte*, planul mișcării de reflec-

b) acest plan nu mai apare ca un ceva ce ființează numai în subiect; el este o coordonată a însăși *mișcării obiective*;

c) mișcarea obiectivă a reflexiei este un *fenomen general*, generalitatea lui fiind identică cu generalitatea esenței. Această idee reprezintă elementul pozitiv al formulei de „reflectare abso-

---

[4] Vezi I. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*, București, Editura „Cultura națională", 1924, p. 119.

[5] Vezi I. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura științifică, 1969, ...

[6] Vezi I. Kant, *Critica puterii de judecată*, vol. I, trad. I. Gherincea, Galați, 1927, p. 21—24.

[7] Vezi I. Irimia, *Hegel și problema reflecției*, în „Revista de filozofie",

lută" [8]. Citit în mod materialist, acest gînd se întîlneşte cu teza lui V. I. Lenin despre reflectare ca însuşire generală a materiei ;

reflexiei

are un altul *ca altul său*, îşi are propriile sale „oglinzi" în care se exprimă şi se manifestă. În viziune materialistă, această idee ne permite să explicăm momentul adecvării, moment care are un rol deosebit în explicarea reflectării ca reflectare ;

e) În ciuda „obscurităţilor" [9] prezente în descrierea formelor reflexiei (reflexiei exterioară şi care determină), există o serie de gînduri care ne uşurează, în cazul „citirii" lor materialiste, înţelegerea mai profundă a raporturilor dintre *reflectare* şi *conştiinţă*, dintre momentele conştiinţei şi autoconştiinţei.

În ciuda slăbiciunilor ei, prin gama momentelor raţionale pe care le conţine, hegeliană a reflexiei este, sub anumite aspecte, o anticipare şi o pregătire a poziţiilor filozofiei marxiste, a modurilor acesteia de a concepe şi analiza fenomenul reflectibilităţii. În elaborarea teoriei materialist-dialectice a reflectării, Hegel nu poate fi ignorat, aşa cum nu poate fi nici preluat fără discernămîntul criticii.

Surprinderea unor coordonate generale ale realităţii, care să poată fi considerate ca temei şi rădăcină a fenomenelor vieţii spirituale, a preocupat şi gîndirea materialistă a secolului al XVIII-lea. Diderot, de pildă, consideră că materia unică, în oricare dintre formele organizării ei, deţine o însuşire fundamentală, denumită de el „sensibilitate". Pentru el, această „proprietate generală a materiei sau produs al organizării" [10] aparţine „în chip tot atît de esenţial materiei ca şi impenetrabilitatea" [11]. Întrucît Diderot generalizează fenomenul „sensibilităţii", am putea considera că el alunecă spre hilozoism. O asemenea interpretare l-ar nedreptăţi pe gînditor şi ar dovedi o judecare a lui după litera şi nu după spiritul de fond al ideilor sale. În formularea şi apărarea tezei pe care o discutăm, Diderot, în ciuda poziţiei sale general-metafizice, se dovedeşte a fi un limitat dialectician.

Încercarea lui Diderot de a considera existenţa unei însuşiri generale a materiei ca fond al genezei fenomenelor vieţii psihice a fost în mod deosebit apreciată de V.I. Lenin. În *Materialism* şi

---

[8] G. W. F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, Bucureşti, Editura Academiei, .

[9] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, Bucureşti, Editura politică, p. 105.

[10] D. Diderot, *Convorbire între D'Alambert şi Diderot*, în *Materialiştii francezi din veacul al XVIII-lea*, Bucureşti, Editura de Stat, 1954, p. 128.

[11] Idem, *Combaterea rînd cu rînd a lucrării lui Helvétius intitulată „Despre om"*, în *Materialiştii francezi din veacul al XVIII-lea*, p. 179.

lută" [8]. Citit în mod materialist, acest gînd se întîlnește cu teza lui V. I. Lenin despre reflectare ca însușire generală a materiei;

d) din teoria schemei generale a mișcării reflexiei [illegible] atenție ideea că nu orice se reflectă în orice, că fiecare sistem își are un altul *ca altul său*, își are propriile sale „oglinzi" în care se exprimă și se manifestă. În viziune materialistă, această idee ne permite să explicăm momentul adecvării, moment care are un rol deosebit în explicarea reflectării ca reflectare;

e) În ciuda „obscurităților" [9] prezente în descrierea formelor reflexiei (reflexiei [illegible], exterioară și care determină), există o serie de gînduri care ne ușurează, în cazul „citirii" lor materialiste, înțelegerea mai profundă a raporturilor dintre *reflectare* și *conștiință*, dintre momentele conștiinței și autoconștiinței.

În ciuda slăbiciunilor ei, prin gama momentelor raționale pe care le conține, [illegible] hegeliană a reflexiei este, sub anumite aspecte, o anticipare și o pregătire a pozițiilor filozofiei marxiste, a modurilor acesteia de a concepe și analiza fenomenul reflectibilității. În elaborarea teoriei materialist-dialectice a reflectării, Hegel nu poate fi ignorat, așa cum nu poate fi nici preluat fără discernămîntul criticii.

Surprinderea unor coordonate generale ale realității, care să rituale, a preocupat și gîndirea materialistă a secolului al XVIII-lea. Diderot, de pildă, consideră că materia unică, în oricare dintre formele organizării ei, deține o însușire fundamentală, denumită de el „sensibilitate". Pentru el, această „proprietate generală a materiei sau produs al organizării" [10] aparține „în chip tot atît de esențial materiei ca și inpenetrabilitatea" [11]. Întrucît Diderot generalizează fenomenul „sensibilității", am putea considera că el alunecă spre hilozoism. O asemenea interpretare l-ar nedreptăți pe gînditor și ar dovedi o judecare a lui după litera și nu după spiritul de fond al ideilor sale. În formularea și apărarea tezei pe care o discutăm, Diderot, în ciuda poziției sale general-metafizice, se dovedește a fi un limitat dialectician.

Încercarea lui Diderot de a considera existența unei însușiri generale a materiei ca fond al genezei fenomenelor vieții psihice a fost în mod deosebit apreciată de V.I. Lenin. În *Materialism* și

---

[8] G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, București, Editura Academiei, [illegible]

[9] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, București, Editura politică, p. 103.

[10] D. Diderot, *Convorbire între D'Alambert și Diderot*, în *Materialiștii*

[11] Idem, *Combaterea rînd cu rînd a lucrării lui Helvétius intitulată*

zoful francez formulează acest gînd şi îl consideră ca un precursor al propriilor sale idei. Din ideea potrivit căreia reflectarea este însuşire generală a materiei, Lenin a făcut o teză fundamentală. Chiar dacă nu-i acordă o atenţie specială, ea e afirmată clar şi categoric. Polemizînd cu empiriocriticul englez K. Pearson pe marginea ideii acestuia că „nu e logic" să afirmăm că întreaga materie e conştientă, Lenin notează: „...Dar e logic să se presupună că întreaga materie posedă o proprietate înrudită în esenţă cu senzaţia, proprietatea reflectării" [13].

Valoarea general-filozofică a acestei profunde şi justificate presupuneri ar putea fi rezumată în următoarele:

a. Această teză surprinde locul şi rolul ideii de reflectare nu numai în explicarea naturii şi eventual a funcţiilor conştiinţei (lucru realizat şi de unii reprezentanţi ai materialismului anterior), ci şi în aceea a *originii* ei.

b. În explicarea acestei origini, teza lui V. I. Lenin pune pe un teren concret problemele preistoriei şi istoriei lumii de idei a omului. În lumina ei, conştiinţa nu mai apare ca un rezultat al dezvoltării generale (aşa cum era la Marx şi Engels), ci apare ca rezultat al devenirii dialectice *a unei anumite însuşiri a materiei, şi anume a însuşirii reflectibilităţii.*

c. Teza lui V. I. Lenin ne asigură teoretic necesar *depăşirii dialectice a opoziţiilor mecanicism-hilozoism,* atît de cultivate de materialismul nemarxist. Ea ne indică, de pildă, că, dacă sensibilitatea şi gîndirea, respectiv capacitatea de a avea senzaţii şi de a elabora abstracţii, nu sînt proprii întregii naturi, ele au o anumită înrudire cu fenomene care aparţin întregii materii. Pentru indicarea corectă a diferitelor grade de „rudenie" între diferitele moduri de manifestare a însuşirii de reflectare şi prin aceasta a depăşirii concrete a poziţiilor amintite, e nevoie de o consecventă gîndire dialectică. Acest lucru cere ca fenomenul reflectării să fie analizat din punctul de vedere al tuturor etapelor

al explicării trecerilor de la materie la conştiinţă sau, mai bine spus, de la sistemele materiale cărora nu le sînt proprii mecanismele elaborării ideilor şi atitudinilor la sistemele care deţin asemenea facultăţi.

d. Fără teza reflectării, fără aportul ei la interpretarea de pe poziţii materialiste a raporturilor dintre materie şi conştiinţă, *ma-*

poate fi apărat pînă la capăt fără viziunea principiului dialectic al dezvoltării şi aplicarea lui la cazul concret al originii conştiinţei. Numai aşa principiul dezvoltării lumii materiale duce la principiul unităţii acestei lumi, numai aşa dialectica devine materialism, iar materialismul devine dialectică. Necesitatea realizării unei sinteze între principiul dezvoltării şi principiul unităţii a fost subliniată în mod deosebit de V. I. Lenin [13]. Pentru această sinteză, ideea cu privire la reflectare trebuie să joace rolul de idee direc-

1. 2. Ce este fenomenul. reflectării ?

Din prezentarea ideilor lui V. I. Lenin rezultă că reflectarea este o însuşire generală a materiei, că această însuşire asigură gradul de înrudire a fenomenelor conştiinţei cu o serie de fenomene ce sînt proprii şi sistemelor materiale cu nivele inferioare de organizare, că prin evoluţia ei dialectică se ajunge la uimitoarea lume de idei a omului. Mai mult şi mai concret despre însuşirea surprinderii notelor esenţiale ale fenomenului pe care-l desemnează.

Ocolind enumerarea şi comentarea diferitelor puncte de vedere, considerăm că poziţia care se apropie cel mai mult de surprinderea notei care să vizeze mai bine esenţa reflectării îşi are originile într-un gînd al filozofului englez M. Cornforth.
consideră reflectarea ca fiind „o asemenea interconexiune între două procese materiale specifice în care particularităţile primului proces *se reproduc* în particularităţile corespunzătoare ale celui de-al doilea“ [14]. Idei asemănătoare apără şi dezvoltă o întreagă listă de filozofi marxişti, dintre care reţinem aci numele sovieticului B. S. Ukrainţev, care a făcut, poate, cel mai mult pentru încetăţenirea unui asemenea punct de vedere. Pentru a elimina unele urme de fizicalism din definirea reflectării ca „reproducere“, pentru a da o formulare care să fie mai elastică şi care să poată

---

[13] Vezi V. I. Lenin, *Caiete filozofice*. Bucureşti, Editura politică, 1956.

[14] M. Cornforth, *Dialekticeskii materialism*. Moskva, Izd. Inostrannoi Literaturî, 1953 p. 313 (subl. ns.).

cuprinde fără forțări și formele de reflectare ce nu sînt propriu-zis „reproducere" (reflectările simboluri, metafore etc.), am considera reflectarea ca fiind un fenomen acest sens, *urmează să înțelegem prin reflectare proprietatea sistemelor materiale de a se exprima unele în altele*, proprietatea a ceva de a fi în altceva, însușirea unui oarecare *B* de a traduce, de a fixa, de a transpune în sine note, laturi, prezențe ale unui oarecare *A*. Definiția și descrierea prezentată aci nu se deosebește, în fond, de ideea Cornforth-Ukrainţev ; ea apare doar ca o nuanțare a acesteia. În ciuda slăbiciunilor pe care le conține, această nuanță are avantajul că ne permite să surprindem mai bine momentul reflectării, moment care apare în cadrul oricăror interacțiuni.

Acest mod de înțelegere indică ceva mai corect sfera reflectării și circumscrie o sferă care e destul de largă ca să poată cuprinde toate formele și manifestările concrete ale acestei însușiri și destul de îngustă ca să nu permită identificarea ei cu alte atribute universale ale sistemelor materiale : interacțiune, mișcare, structură, cauzalitate etc. Surprinderea în acest fel a notelor mișcării de reflectare ne duce spre înțelegerea mai fericită a corespondențelor care apar între reflectat și reflectant, a izomorfismelor particulare pe care le realizează actele reflectării.

Datorită corespondențelor, *A* își continuă într-un anume mod prezența în *B*. Corespondențele de reflectare nu sînt ale oricui cu corespondențe ca specifice, ca adecvație. Ele derivă firesc și necesar din natura intimă (fizică, chimică, biologică, cibernetică etc.) a sistemelor care interacționează. În funcție de aceasta, sistemul care reflectă transpune în sine anumite note ale celui care se reflectă numai în măsura în care el este un altul al celui reflectat, cum ar spune Hegel. Nu totul se reflectă în toate ; dacă n-ar fi așa, n-ar exista forme diferite de reflectare și de echilibrare. „Idiospecificitatea" pe care V. Săhleanu [15] o consideră corect ca fiind proprie reacțiilor cibernetice sau potrivirile ce există între structura unui anumit receptor și energia-semnal pe care o poate surprinde nu sînt decît cazuri particulare ale acestui fenomen.

E adevărat, corespondențele de reflectare pot îmbrăca două forme : corespondențe necesare, legice, și corespondențe instituite, elaborate de mîna și mintea omului. Corespondențele instituite se bazează pe cele firești și asigură mișcării de reflec-

---

[15] Vezi V. Săhleanu, *Legătura informațională în cadrul interacțiunii dintre sistemele materiale*, în „Revista de filozofie", București, 1964, nr.

tare o mare zonă de acțiune. În cazul formelor înalte ale reflectării, aceste două tipuri de corespondențe se pun și se suprapun într-un mod destul de complicat. Din aceasta rezultă cazurile cele mai înalte ale adecvării, adecvările-cunoaștere.

Dacă reflectarea este expresia unuia într-un altul al său, atunci structura de fond a oricărui proces de reflectare conține în sine doi poli (*A* și *B*), care, intrînd într-o anumită relație, asigură prin aceasta un anumit *rezultat*, un *produs* de reflectare. Aceste produse se prezintă ca existențe deosebite ce se constituie într-un univers relativ specific, universul reflectărilor.

Caracteristicile cele mai generale ale unui asemenea univers le-am putea rezuma în următoarele:

a. Reflectarea e un *produs* al interacțiunii, fără a fi interacțiunea însăși, sub toate laturile și componentele ei. Din contextul general al unei interacțiuni, reflectarea vizează numai *planul* care asigură expresia celui reflectat în cel care reflectă, numai *modul* și *gradul* în care unul își continuă prezența sa în altul. În acest plan, mișcarea realizează o subtilă și esențială negare dialectică; aici ceva se neagă ca existență spațială și temporală, conservîndu-se și continuîndu-se într-o altă existență spațială și temporală; avem de-a face, după cum afirma Hegel, cu o „trecere" care „suprimă trecerea" [16]. În planul acestei mișcări mai mult decît ori-

b. Reflectarea e *fenomen de relație*. Acest lucru trebuie înțeles nu numai în sensul că ea se naște din relația a doi poli (*A* și *B*), ci mai ales în sensul că reflectarea există ca reflectare numai *în* și *prin* relație, că ea ființează și își dobîndește valoare numai în virtutea unității lui *A* și *B* și a lui *B* cu *A*. Produsul de reflectare

B în virtutea lui de a fi *A*. În produsele de reflectare ca produse ale unei asemenea unități, nu avem nici un gram de substanță, nici o cuantă de energie nici din substanța și energia sistemului reflectat și nici din a celui care reflectă. Reflectarea ca reflectare nu e nici materie, nici mișcare, nici substanță și nici energie, în ciuda faptului că ea există numai în și prin toate acestea. În acest sens „reflectarea e reflectare", după cum pe bună dreptate afirmă B. S. Ukrainţev, extinzînd asupra reflectării modul în care N. Wiener surprinde și caracterizează raporturile informației cu substanța și energia.

---

[16] G. W. Hegel, *Știința logicii*, București, Editura Academiei, 1966, p. 394.

c. Reflectarea apare ca fiind *un mod relativ aparte al existenței*, o linie specifică de mișcare, un univers care completează în și din interior universul materiei și al mișcării acesteia. Existența reflectării ca fenomen general, cu cel puțin o dublă dependență și o dublă opoziție față de materia în mișcare, introduce în lume prima mare dedublare, dedublare care reprezintă fondul și rădăcina dedublării în materie și spirit. În lumina acestei situații, în teoria generală a existenței trebuie introdusă cu consecvență ideea triadei, materie — mișcare — reflectare. În operarea cu această idee, pentru a elimina viziunile dualiste posibile, urmează să concepem mișcarea ca atribut al materiei, iar reflectarea ca derivat și atribuit al mișcării, adică un atribut al atributului.

d. Reflectarea, ca proces și ca sistem de produse specifice, are în lume *poziția esenței*. Ea este o existență mijlocită. Ea nu există decît în altul și prin altul, în și prin „bunăvoința" a altceva. Ca existență mediată, reflectarea și produsele ei nu au o realitate de sine stătătoare în timp și spațiu, nu au o structură spațio-temporală a lor și numai a lor ; ele există numai în timpul și spațiul sistemelor cu existență nemijlocită, adică a celor care sînt obiect al reflectării și a celor cu loc și rol de suport sau realizatori ai acesteia.

Esențele de reflectare au o gamă foarte largă de fenomenalizări. Acestea depind strîns de genul sistemelor și al interacțiunilor dintre ele, de formele pe care le are reflectarea.

1. 3. Formele fundamentale ale reflectării

Atunci cînd se pune în discuție problema marilor forme ale reflectării, este normal să se înceapă cu anumite precizări privind teza universalității acestui fenomen. Această teză o considerăm ca indiscutabilă. Ea reprezintă un adevăr filozofic cu o deosebită valoare principială. Din lista argumentelor care ar putea fi invocate, amintim că, fără a recunoaște caracterul universal al reflectării, devin puțin consistente explicațiile materialiste ale *originii, naturii* și *funcțiilor* conștiinței, că fără aceasta nu putem apăra pînă la capăt teza cognoscibilității lumii și nu putem elabora teoria relativului și absolutului, abstractului și concretului în cunoaștere.

Se renunță la poziții teoretice cîștigate atunci cînd se afirmă

de-a face cu materia vie [17]. Reflectarea ca fenomen general nu e numai un „posibil" care devine cîndva un „real" ; ca e un ceva ce

formele pe care le are reflectarea să difere în funcţie de natura şi de gradul de complexitate al sistemelor ce interacţionează, e normal ca ea să înscrie o anumită evoluţie pe măsura evoluţiei istorice a sistemelor materiale.

Încercînd o clasificare a formelor fundamentale ale reflectării după criteriul succesiunii şi complicării genetice, am formula şi propune următoarea schemă. Ca orice schemă, ea poate fi detaliată aproape la infinit în fiecare momentele ei. Succesiunea istorică a acestor forme poate fi considerată şi ca marcînd etapele fundamentale ale evoluţiei fenomenului în cauză, iar trecerile de la o formă la alta urmează să fie privite ca momente nodale, ca negări dialectice ale formei sau formelor anterioare.

Am detaşa mai întîi cazul *formelor fizice ale reflectării.* Cînd vorbim de ele, avem în vedere modul în care în cazul interacţiunilor de ordin fizic ceva exprimă în sine un oarecare altceva, modul în care în jocul reflexiei fizice se formează imaginea în

află, modul în care diferitele genuri de radiaţii îşi etalează prezenţa în urmele lăsate în mediile pe care le străbat (camera Wilson de exemplu), modul în care fenomenele magnetice se mani-

Fără a mai lungi lista exemplificărilor, putem afirma că fiecare fenomen fizic poate fi privit din punctul de vedere al prezenţei reflectării, al expresiei lui în alţii sau al expresiei în sine a unor alţii ai săi. În această privire nu este vorba de a căuta în fenomenele fizice vreo însuşire misterioasă pe care s-o numim

ce e specific însuşirii generale de reflectare. Există în cadrul interacţiunilor de ordin fizic momentele corespondenţelor şi adecvatilor, momente ce se manifestă şi care marchează net prezenţa reflectibilităţii în lumea fizică.

Formele fizice ale reflectării sînt cele mai îndepărtate „rude" ale conştiinţei, aşa de îndepărtate încît legăturile „de sînge" parcă s-au şi pierdut.

La nivelul *reactivităţii chimice,* reflectarea se manifestă în

[17] Vezi V. S. Tiuhtin. *Kletocika otrajenia i otrajenie kak vaei materii,* în „Voprosi filosofii", 1964, nr. 2.

forme ceva mai complexe. Aici însuşirea generală se realizează în şi prin lista particulară a stărilor şi schimbărilor care vizează însăşi natura chimică a celui care reflectă, însăşi componenţa lui ionică, atomică, moleculară, însuşi modul dispunerii acestora în structura sa caracteristică. Ne-am putea explica prin cîteva exemple simple şi oricui accesibile. Hîrtia de turnesol, prin modul ei de a reacţiona, exprimă în sine natura acidă sau bazică a soluţiei în care o introducem. Accelerarea ritmului desfăşurării unor reacţii chimice exprimă în sine prezenţa unui catalizator. Structura unui lanţ al scării elicoidale a acidului dezoxiribonucleic reproduce, prin corespondenţă şi adecvaţie, structura complementarei sale. Prezenţa în anumite structuri chimice a unor elemente sau radicali se exprimă în anumite proprietăţi ale acestora. Chiar şi din aceste cîteva exemple se poate desprinde ideea că la nivelul mişcării chimice, prin gama afinităţilor şi activismelor acesteia, mişcarea de reflectare îşi diversifică şi amplifică modurile realizării ei.

Unele dintre formele reflectării chimice devin condiţii ale mişcării de reflectare la nivelul *excitabilităţii biologice*. Ca derivat al metabolismului, excitabilitatea îndeplineşte roluri deosebite în asigurarea integrităţii biologice. Ea este considerată ca formă a reflectării de mai mulţi autori. Ne alăturăm acestui punct de vedere, afirmînd şi noi că în modurile de a fi ale acestei însuşiri găsim cuprinse într-un mod specific toate caracteristicile unei mişcări de reflectare. Expresia unuia în altul său ia forma reactivităţii biologice, reactivitate care conţine în sine corespondenţa şi adecvarea la parametrii agentului exterior. Fără corespondenţă şi adecvaţie, sistemul viu nu-şi poate asigura condiţiile automenţinerii. În forme şi grade diferite, excitabilitatea e prezentă pe toată scara viului. Cele mai evidente manifestări le avem totuşi în cazul mecanismelor destinate orientării. Într-un anumit plan, funcţii se realizează ca tropisme, tactisme şi nastii.

În diferenţierile pe sisteme funcţionale, însuşirea excitabilităţii apucă pe un fir evolutiv care duce la autonegarea ei în sensibilitate, în capacitatea de a avea senzaţii. Se realizează acest lucru în planul originii şi dezvoltării sistemului nervos, sistem destinat prin însăşi natura şi structura lui îndeplinirii în organismul relativ evoluat a funcţiilor de semnalizare. Aceste funcţii sînt prin excelenţă funcţii de reflectare. Aici mişcarea de reflectare nu numai că există, dar şi lucrează expres pentru sistemul în care fiinţează.

Odată cu capacitatea de a avea senzaţii, reflectarea devine *reflectare psihică*. Evoluţia acesteia pe scară animală pregăteşte

ne apare ca fiind corolarul psihicității, ca fiind etapa cea mai evoluată a mișcării de reflectare, etapă caracteristică omului ca sistem bio-psiho-social.

In lista formelor fundamentale ale reflectării, unii autori delașează și reflectarea-*conștiință socială* [18]. O asemenea ... sare se justifică dacă avem în vedere că conștiința socială nu e reductibilă la suma conștiințelor individuale. La nivelul formelor conștiinței sociale intervine o gamă întreagă de particularități (institutionalizarea de pildă), care duc mișcării de reflectare o nouă înfățișare.

Specificul reflectărilor în formele psihicului, conștiinței ... conștiinței sociale va putea fi mai bine înțeles prin prisma unui anumit mod de a pune și soluționa problema raporturilor dintre reflectare și informație.

2. Reflectare și informație

În definirea conceptului de informație se observă confruntarea a două tendințe fundamentale. Într-una din ele, perspectiva cantitativă apare ca definitorie, iar în alta se caută nota sau notele caspecificitatea ei ca nefiind decît „măsură" a ceva : măsură a „ordinii" sau „dezordinii" [19], a „distributivității" materiei și energiei [20], „previzibilității" [21], „reflectării" [22] etc. În cel de-al doilea caz, eforturile se deplasează spre a considera informația ca un tip al conexiunilor dintre sisteme, conexiunile propriu-zise de comunicare. În aceste legături, momentul informației devine esențial, iar componentele de ordin substanțial și energetic apar doar în calitate de condiții.

Cum se realizează în legătura de comunicare unitatea fenomenului substanțial și energetic cu esențialul informației ? De unde apare acest esențial ? Cine-l poartă ? Cine-l consumă ? Unde și

---

[18] Vezi Dr. Ljubomir Zivkovici, *Teoria sotialnogo otrajenia*, Moskva,

[19] Vezi Jiri Zeman, *Signification philosophique de la notion d'information*, în *Le concept d'information dans la science contemporaine*, Cahiers de Royaumont, Philosophie, V, Paris, 1965, p. 235.

[20] Vezi V. M. Glușkov, *Mișlenie i kibernetika*, în „Voprosi filosofii", 1963, nr. 1.

[21] Vezi M. Ross Ashby, *An introduction to cybernetics*, Londra, 1956.

[22] I. Novik, *Kibernetika, filosofskie i sotiologhicekie problemi*, Gospolitizdat, 1963, p. 60.

cum poate ființa ? Se poate răspunde la ginma acestor întrebări punînd în discuție problema semnului.

Semnele și semnalele sînt purtătorii materiali ai informației. În oricare dintre modurile lor de a fi, ele sînt, printr-una din laturile lor, fragmente de substanță sau de energie. Aceste fragmente nu sînt însă semne sau semnale prin natura lor fizico-chimică, ci prin semnificația pe care o poartă, prin încărcătura informațională pe care o dețin. Această particularitate surprinsă de Hegel atunci cînd, recurgînd la o frumoasă și sugestivă metaforă, considera semnul ca fiind „piramida în care se strămută și se conservă un suflet străin“ [23].

Semnele sînt semne numai în anumite contexte, în cele denumite „situații semiotice“. Pentru indicarea momentelor și a conexiunilor fundamentale ale acestora s-au propus mai multe scheme. Fără a le descrie și comenta, vom propune schema care ni se pare mai adecvată, mai ușor adaptabilă oricărui gen de semne sau semnale. Avem în cadrele acesteia mai întîi substanța sau energia care devine semn. Notăm aceasta cu *S*. Numai cu un *S* nu putem realiza însă o comunicare. Un semn trebuie să se coreleze cel puțin cu încă un semn. În orice fel de alfabet fie el concret sau abstract, avem un număr finit de semne pe care le combinăm în diferite moduri. De aici apar conexiunile dintre semne. În lumea acestor conexiuni se disting două aspecte reciproc dependente : aspectul *sintaxei*, sau al regulilor de combinare, și aspectul *statistic*, sau al probabilităților cu care apar semnele.

Din dispunerea statistică a semnelor și a semnalelor unei comunicări se naște ceea ce în literatura cibernetică se numește *informație statistică*. Acest gen de informație poate fi precis evaluat cantitativ cu ajutorul actualei teorii matematice a informației. Lumea semnelor se raportează și trebuie să se raporteze la lumea obiectelor lor. Cînd vorbim în acest context despre „obiect“, nu avem în vedere numai obiectele fizice, ci orice fel de obiect al semnului, orice componentă a lumii obiective, orice fapt de conștiință, orice semn sau sistem de semne. Orice poate fi obiect al semnului în afară de semnul însuși. Din sistemul conexiunilor cu obiectele se constituie domeniul semanticii ; de aici semnele își extrag *informația semantică*. Această conexiune este cea mai importantă ; prin ea, mai mult decît prin oricare alta, semnele își cîștigă statutul lor aparte și își dobîndesc forța de a acționa nu prin ceea modul lor de a exprima și anunța „obiectul“.

Valența semantică a semnului nu-i conferă acestuia decît ființarea, nu și acționarea. Pentru a acționa mai e nevoie de încă un sistem de conexiuni ale semnului, de data aceasta cu destinatarii. Prezența destinatarilor este și ea obligatorie în contextul situației semiotice. În procesul semiozei, cum ar spune Max Bense[24], destinatarii apar ca prezențe active, ca receptori, traductori și valorificatori ai semnelor. Ei intervin în context cu structura lor proprie, în unele cazuri cu o anumită experiență informațională acumulată, cu un mod propriu de a folosi semnele ca semne. Numai prin destinatari semnele trec din situația lor de purtători potențiali la aceea de purtători actuali de informație. Din raporturile semnelor cu destinatarii se naște dimensiunea pragmatică a universului informațional, se constituie genul *informației pragmatice*.

Dacă rezumăm cele spuse cu privire la situația semiotică, putem pune totul în schema :

CONEXIUNILE SEMANTICE

CONEXIUNILE PRAGMATICE

CONEXIUNILE SINTACTICE ȘI STATISTICE

Din analiza acestei scheme se poate observa că semnul ca purtător de informație este o realitate sintetică, chintesență a unei structuri complexe. Natura și valoarea lui derivă din polivalențele pe care le are, din conexiunile lui cu alte semne, cu obiectul pe care-l desemnează, cu destinatarul pe care-l servește. Toate aceste momente și legături apar ca necesare ființării și funcționării unui semn. Precizăm că cele trei tipuri de valențe, ca și domeniile care se nasc din ele, nu stau pur și simplu unele lîngă altele, ci unele în și prin altele. Ele se pun și presupun reciproc fără a-și pierde relativa autonomie, fiecare fiind și întreaga sferă a celorlalte.

Fiind un asemenea produs de sinteză, informația din semn

---

[24] Vezi Max Bense, *Mică estetică abstractă*, în *Estetică, informație, programare*, București, Editura științifică, 1974, p. 61.

mai este şi fenomen de relaţie. Ca altceva decît natura fizico-chimică a semnului, informaţia poate fi numai prin relaţiile semnului cu alţii săi. Dacă încărcătura informaţională a semnului apare din aceste relaţii, dacă ea există numai în virtutea lor, atunci semnul e în primul rînd reflectare a obiectului său. Fiind fenomen de relaţie, informaţia din semn sau semnal este existenţă mijlocită. Ea există în cîmpul fenomenal al semnului, este conţinutul şi esenţa acestuia.

Avînd aceste particularităţi existenţiale, informaţia nu este nici substanţă, nici energie. „Creierul mecanic — scrie N. Wiener — nu secretă gîndire, aşa cum susţineau vechii materialişti, nici nu o pune sub formă de energie, aşa cum muşchiul pune activitatea sa. Informaţia este informaţie, nu materie şi nici energie. Un materialism care nu admite aceasta nu poate supravieţui în ziua de azi“ [25].

Unii apreciază expresia tautologică a lui Wiener ca fiind alunecare spre dualism. Noi am considerat şi considerăm că nu vorba aici de nici un dualism, că teza lui N. Wiener este conştient-materialistă şi spontan-dialectică. În şi prin expresia „informaţia e informaţie“ întemeietorul cibernetici nu face decît să sublinieze că informaţia, în natura şi forţa ei, în calitatea şi cantitatea ei, este altceva decît substanţa şi energia suporturilor prin care există, altceva decît substanţa şi energia sistemelor pe care le leagă în modul ei propriu. Sublinierea specificităţii fenomenului informaţional nu este aici exagerată, nu este dusă pînă la a considera că informaţia ar putea exista fără suporturi, fără dependenţe existenţiale şi funcţionale de anumite moduri de organizare a materiei în mişcare. Acest „altceva“ nu este o existenţă autonomă, paralelă. Informaţia fiinţează şi acţionează numai în şi prin game întregi de modificări ale substanţei şi energiei.

În funcţie de particularităţile ei existenţiale, informaţia se supune altor legi de conservare şi de transformare. Una din consecinţele acestei situaţii este că, dacă substanţa şi energia totală (a universului infinit sau a unui sistem finit, dar închis în mod absolut) nu se schimbă, informaţia totală (informaţia prezentă la ora actuală în toate sistemele cu informaţie) poate creşte şi poate să scadă. Cuantumul informaţiei oscilează în mersul general al lucrurilor. În aceeaşi ordine de idei am putea afirma că, dacă substanţa şi energia, în funcţie de particularităţile lor, reprezintă „elementele“ necesităţii, informaţia ca informaţie este „elementul“ sau condiţia fundamentală a libertăţii.

Mai sus afirmam că informaţia nu lucrează pentru sine, că des-

[25] N. Wiener, *Cibernetica*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966, p. 178.

tinația ei funcțională fundamentală este de a servi organizării și ierarhizării substanțiale și energetice. Pe această cale ne-am apro-

și entropia fizică. Prin entropia fizică se înțelege tendința generală, spontană și legică a sistemelor materiale spre degradare calitativă, spre dezordine, spre starea lor cea mai probabilă. Se surprinde aici mișcarea spre inferior, spre moartea biologică, spre dispariția chimicului în fizic, spre anularea specificului unor forme ale energiei fizice în căldură și apoi mișcarea acesteia spre echilibru termodinamic. Ideea s-a formulat pe calea generalizării a ceea ce viza cel de-al doilea principiu al termodinamicii.

Întemeietorii cibernecticii, în primul rînd N. Wiener, constată și afirmă că informația, privită din perspectiva funcțiilor ei fundamentale, este un antidot față de tendința creșterii entropiei, că este o forță antientropică, că menirea ei de a fi și de a lucra pentru anumite sisteme este de a le menține organizarea și în procesul evoluției generale prin propria sa evoluție, de a duce la creșterea organizării, la ierarhizarea sistemelor.

Relevînd aceste funcții, L. Brillouin și J. Guillaumaud precizează că informația ca informație nu este decît o negentropie potențială. Pentru a deveni negentropie eficientă, ea trebuie să ghideze anumite modificări substanțiale și energetice. Din această perspectivă se poate observa că nu numai în procesul ființării ei, dar și în acela al manifestării ei ca forță, informația intră în raporturi de dependență și de relativă nedependență față de ceea ce este substanță și energie.

În teoria cibernetică a informației, teza cu privire la informație ca negentropie are o poziție fundamentală. Prin generalizare ea urmează să ocupe un loc deosebit și în analiza unor forme ale reflectării. În zilele noastre nu se mai poate vorbi de funcțiile reflectării psihice, reflectării-cunoaștere, fără a pune în lumină consecințele antientropice pe care acestea le au. Posibilitatea și necesitatea unei asemenea generalizări se bazează însă pe faptul obiectiv al legăturilor strînse și de esență care există între reflectare și informație sau între informație și reflectare.

Pornind de la afirmația de principiu că teoria reflectării este și trebuie să fie baza teoretică generală a elaborării teoriei filozofice a informației, unii autori înclină să considere că aceste două fenomene se identifică [26]. Chiar dacă orice reflectare conține în sine note sau momente informaționale și dacă orice conexiune informațională nu poate fi concepută fără produse ale mișcării de reflec-

---

[26] F. P. Tarasenko, *Cu privire la definirea noțiunii de informație*, în

..., diferențierea
Informația nu e numai un alt nume pentru același fenomen; ca nume, ca acoperă numai anumite situații ale fenomenului reflec-

de reflectare. În cazul unei analize mai atente s-ar putea constata că legătura informațională apare numai în condițiile unei anumite complicări a procesului de reflectare.

Pentru alți autori, informația apare ca „măsură" a „reflectării ordonate" [27]. Acest punct de vedere este discutabil cel puțin prin aceea că nu depășește perspectiva cantitativă în indicarea raporturilor în cauză. Această perspectivă nu poate duce la surprinderea unității și a deosebirilor calitative din modul reflectării de a fi sau deveni informație și al informației de a fi mișcare de reflectare.

Se mai consideră că informația, deși înrudită, este totuși întotdeauna altceva decît reflectarea [28]. Argumentul acestei diferențieri constă în aceea că informația apare numai ca un proces obiectiv, în timp ce reflectarea apare și ca proces subiectiv sau ca avînd în mod evident perspectiva ajungerii la subiectivitate. Acest punct de vedere nu surprinde nota identității de natură și momentele trecerii reflectării în informație, nu surprinde faptul că informația se fixează în și prin reflectare, se detașează din ea, apare ca un caz particular al acesteia. Informația nu stă pur și simplu alături de reflectare, ea se naște în și din reflectare. Reflectarea devine, în anumite condiții ale evoluției sale, reflectare informațională, iar aceasta, la rîndul ei, prin evoluție devine informație-gîndire, informație-conștiință. Gîndirea și conștiința sînt nu numai procese reflectorii, ci și procese informaționale.

Punctul nostru de vedere se apropie, fără a se identifica, de poziția acelora care consideră informația ca fiind reflectarea manifestată și utilizată în procesele comenzii și ale conducerii. Pentru a deveni utilizabil într-un anumit act de conducere, considerăm noi, un anumit produs de reflectare se înscrie într-un fir sau poate într-o adevărată țesătură de reflectări. Informația se naște nu din orice reflectare, ci numai dintr-o anumită complicare a acesteia. Dar, care e premisa acestei nașteri, care sînt condițiile efectuării

a. În lumina accepțiilor date de noi noțiunilor în cauză, apare limpede că orice reflectare este o informație potențială. Dacă *B* îl

---

[27] L. Novik, *Kibernetica*, Moskva, 1963, p. 60.

reflectă pe *A*, atunci *B* deține o anumită informație despre cel reflectat. Numai din această perspectivă sfera acestor două noțiuni se identifică.

b. Informația este însă nu numai un fenomen posibil, ci și real, nu numai potențial, ci și actual. Pe noi ne interesează înainte de toate această informație, informația care intervine în conexiunile dintre sisteme, informația care nu numai ființează, ci și lucrează ca informație.

c. Informația ca informație apare numai atunci și numai acolo unde reflectarea devine eficientă. Pentru a avea de-a face cu un fenomen informațional care să conțină în sine toate momentele care-i sînt caracteristice (statistice, sintactice, semantice, pragmatice), o anumită reflectare trebuie să se supună și ca reflectării. Informația apare din mișcarea care permite și care asigură *reflectarea reflectării*. Informația este un anumit caz particular al mișcării de reflectare.

d. Pentru a avea de-a face cu ființarea unui fenomen informațional dintr-o mișcare în lanț a reflectării, e nevoie de un sistem capabil să reflecte reflectarea și, mai mult, s-o folosească ca atare, s-o releve, s-o valorifice, să transforme informația ei potențială într-o informație eficientă. Numai cu această condiție reflectarea din *B* devine semn sau semnal al obiectului reflectat, numai așa se creează toate momentele situației semiotice. Nu orice lanț al reflectării devine informație. Numai acea succesiune de reflectări devine lanț al informației care are la capătul final un valorificator, un sistem care să descifreze reflectarea, să folosească un produs de reflectare în calitate de semn sau de semnal. Acest sistem final îl vom nota cu *C*. Acest *C* poate fi un organism, un om, o colectivitate de oameni, o mașină sau un sistem de mașini logice-informaționale. Mașinile cu informație au, bineînțeles, în acest context anumite particularități, asupra cărora nu vom insista aici.

e. Structura actului informațional este mai complicată decît aceea a unui act de reflectare. În cazul reflectării-informație avem în mod obligatoriu nu două *(A—B)*, ci trei momente *(A—B—C)*. Momentul *C* apare aici ca sistemul care reflectă reflectarea din *B* și care dă acestei reflectări o anumită „viață" și destinație. În și prin *C* reflectarea dobîndește un rol important în interacțiunile dintre sisteme; în și prin *C* reflectarea ființează și funcționează ca informație. Sistemul *C* intră în raporturi cu *A* doar prin intermediul lui *B*.

f. Momentele actului informațional sînt mai multe, relațiile

Scanned with OKEN Scanner

ridică pe o altă treaptă. Informaţia continuă să fie fenomen de relaţie, să fie existenţă mijlocită, să deţină în lume poziţia esenţei.

netica ne-a relatat şi ne relatează atît de frumos. Această adîncire e un mare pas spre dedublarea materie-spirit.

Pentru a explica cele de mai sus, să recurgem la cîteva exemple. Unul din lumea animală. Să ne gîndim la un oarecare organism interesat în satisfacerea trebuinţelor sale de hrană. Să presupunem că hrana ocupă locul obiectului reflectat, locul şi rolul lui *A*. Să mai presupunem că prezenţa hranei într-un anumit loc al timpului şi spaţiului se reflectă în primul rînd în mediul odorizat pe care-l generează în jur pe o arie mai mult sau mai puţin întinsă. Acest mediu este altceva decît hrana ; el exprimă în sine prezenţa acesteia. El ocupă şi îndeplineşte funcţiile lui *B*. Avem pînă aici *A*—*B*, adică *B* îl reflectă pe *A*. Dacă în acest mediu ajunge animalul interesat vital în hrana pe care o reflectă particulele odorizate ale mediului, prin reflectarea acestora în senzaţiile lui ol-

realizează reflectare reflectării,

semnalizează prezenţa hranei şi care stă la baza comportamentului de apropiere şi de consumare a acesteia. În acest caz, senzaţiile sînt reflectare care informează, care detaşează conţinutul informaţional al reflectării lui *A* în *B*, care fac din simpla reflectare o reflectare a reflectării, o informaţie în sensul plin şi propriu al cuvîntului.

În lumea omului, fenomenele de reflectare a reflectării sînt mult mai uşor de detaşat şi de descris. După modelul exemplului dat am putea privi situaţiile în care reflectarea prezentă în mişcarea mercurului din tubul termometrului devine informaţie în „mîinile" medicului sau chimistului, în care „mostrele" aduse de cosmonauţi sau de roboţi devin informaţie în mîinile tuturor acelora care reflectă reflectarea acestora şi care furnizează întregii omeniri noi informaţii despre obiectul cosmic pe care vrem să-l cunoaştem mai bine şi, la nevoie, să-l folosim în interesul nostru.

Dacă rezumăm modul de a pune şi de a soluţiona problema raporturilor dintre reflectare şi informaţie, se poate observa că ideea centrală este cuprinsă în noţiunea de „reflectare a reflectării". Considerăm acest concept ca absolut necesar în elaborarea teoriei filozofice a formelor mai înalte ale reflectării, cum ar fi reflectarea psihică şi reflectarea-cunoaştere. Ni se pare ca de la sine înţeles că procesul constituirii subiectului psihologic şi a subiectului gnoseologic, procesul naşterii reflectărilor subiective ale

Scanned with OKEN Scanner

noțiunea de informație, fără ideea după care informația este prin excelență o mișcare a transferului de reflectare. Să vedem acest lucru ceva mai îndeaproape.

3. Problema senzației

Saltul la senzație reprezintă cel mai complicat punct nodal din întreaga evoluție a reflectării, din toată preistoria și istoria lumii de idei și de atitudini. În ciuda acestei complexități, știința și filozofia contemporană dețin un mare număr de date prin care explică trecerea dialectică la senzație. În această explicație, perspectiva filozofică e interesată în cel puțin următoarele probleme mari : *natura senzației, originea, funcțiile* și *evoluția* ei istorică.

Încercînd un răspuns la întrebarea ce este senzația, nu ne stă în intenție să ne lansăm în incursiuni istorice-filozofice sau psihologice, chiar dacă ele n-ar fi lipsite de interes. Ne vom fixa doar două premise : a) considerăm senzația ca fiind forma elementară a reflectării psihice ; b) privim senzația ca fiind fenomen esențialmente informațional.

Aceste premise sînt și ele un fel de răspuns. Problema care rămîne deschisă este de a surprinde specificul reflectării în senzație, specificul ei ca fenomen informațional. În căutarea acestei specificități rămînem la formula lui V.I. Lenin, după care senzația este „imagine subiectivă a lumii obiective". Pentru a explicita un anumit moment al poziției sale, V.I. Lenin a recurs uneori și la noțiunile de „copie", „fotografie". Prin acestea se suplimentează doar, pentru o mai largă accesibilitate, componenta fundamentală a definiției : „imagine" sau, mai corect, „imagine subiectivă" [29].

Senzațiile, percepțiile etc. nu sînt imagini de tipul celor din oglindă sau din pînza apei cristaline; nu sînt nici de tipul celor din fotografie sau din ecranul televizorului. Ele sînt „imagini subiective". Nota subiectivității e dată de apartenența imaginii psihice la subiect, la un sistem care nu înregistrează pur și simplu acțiunile mediului, ci și le „asimilează", după cum spune J. Piaget [30], care înscrie o informație nouă într-un context de structuri și informații acumulate de mai înainte. Această apartenență trebuie judecată în două planuri : în planul mecanismelor elaborării imaginilor și în cel al întrebuințării lor în comportament.

Scanned with OKEN Scanner

Mecanismele elaborării imaginilor sînt date de structurile şi de funcţiile aparatelor de recepţie a energiilor exterioare, de transmitere a impulsurilor nervoase, de codificare şi decodificare interioară a acestora, de elaborare a corespondentului subiectiv al obiectului exterior. Senzaţiile se nasc în „laboratoarele" speciale ale sistemului nervos al animalului şi al omului. Aparatele naturale ale elaborării imaginilor-senzaţii, percepţii etc. intervin necesar şi activ în acest proces. Această intervenţie asigură prin excelenţă nota subiectivităţii, nota acestei esenţiale specificităţi.

Apartenenţa la subiect mai trebuie înţeleasă şi din punctul de vedere al întrebuinţării imaginilor psihice ca deţinătoare de informaţie despre obiectul lor. În procesul acestei întrebuinţări, organismul animal sau uman e angajat ca întreg şi vital interesat în automenţinerea sa. Aici reflectarea lucrează pentru sistem ; ea are un destinatar şi o destinaţie, are rolul de a contribui la menţinerea homeostazici organice a sistemului în cauză.

Imaginile psihice elementare, despre a căror natură e vorba aici, nu sînt numai subiective, ci şi obiective. Nota obiectivităţii e dată de originarea lor din obiect, de cota de participare a obiectului în procesul elaborării lor. În lumina definiţiei leniniste, ele sînt imagini subiective „ale realităţii obiective". Ele permit unor laturi ale obiectului să-şi continue prezenţa în lumea subiectivităţii. Nu este vorba de o continuare fizico-chimică, substanţială şi energetică (chiar dacă în calitate de suport sînt necesare şi anumite legături de acest gen), ci de o continuitate de reflectare, de trecere a obiectului în expresia şi trăirea lui subiectivă. Încercînd să surprindă specificul acestei treceri în termeni ai cibernetici, fiziologul sovietic P.K. Anohin consideră că produsele reflectării psihice sînt „echivalenţe informaţionale" [31] ale unor forme şi fragmente de energie exterioară. Termenul de „echivalent informaţional" ni se pare corect ; el surprinde sintetic atît natura, cît şi funcţiile pe care le au procesele psihice.

Elementele definiţiei leniniste şi accepţiile de fond pe care acestea le afirmă relevă cu prisosinţă specificul senzaţiei ca formă a reflectării. Coordonatele acestui specific conduc în mod normal la dialectica raporturilor pe care senzaţia le are cu materia în mişcare, cu entitatea existenţială fundamentală. În aceste raporturi avem în mod obiectiv de-a face cu o *dublă dependenţă* şi *o dublă opoziţie*. Senzaţia depinde de materia-suport, de sistemele funcţionale în şi prin care fiinţează, precum şi de materia-obiect, de substanţele şi de energiile care acţionează asupra extero- şi interorecep-

---

[31] P. K. Anohin, *Poniticeskaia forma otrajenia deistviteinosti*, în *Lenin-*

Scanned with OKEN Scanner

torilor şi pe care le exprimă în „echivalenţi informaţionali". În ambele planuri, senzaţiile, percepţiile etc. se şi opun, se definesc ca fiind altceva decît materia în mişcare. În virtutea acestei opuneri, niciodată senzaţiile şi percepţiile nu devin însăşi materia şi energia obiectului lor, aşa cum nu devin nici materia şi energia mecanismelor în şi prin care fiinţează.

Orice exagerare sau absolutizare a unora dintre aceste dependenţe sau opoziţii duce la poziţii inacceptabile din punctul de vedere al filozofiei materialiste şi dialectice. Absolutizarea dependenţei imaginilor subiective de obiectul lor a fost adesea formulată în istoria gîndirii filozofice şi ştiinţifice. Asemenea absolutizări şi-au găsit o anumită expresie în afirmaţiile de fond ale imanentismului, afirmaţii potrivit cărora senzaţia este „tocmai" obiectul ei. Opoziţiile faţă de materia obiect au fost şi sînt exagerate în teoriile simbolismului şi hieroglifismului. Esenţialul se rezumă aici în ideea că senzaţiile pur şi simplu simbolizează existenţa, nu o reflectă, ci doar o notifică în semne.

În critica materialist-dialectică a acestor poziţii nu este vorba de a nega senzaţiilor şi percepţiilor orice note ale „semnului" şi „semnalului", într-o anumită accepţie chiar ale „simbolului". Este vorba doar de negarea exagerărilor, alunecărilor spre subiectivism şi agnosticism, de înţelegerea notelor de mai sus în acord cu specificitatea de esenţă a senzaţiilor, cu modul lor de a fi „imagine subiectivă a realităţii obiective", de a fi semne sau semnale-imagini, de a fi simboluri naturale, simboluri-imagini, dacă vrem să folosim neapărat termenul de simbol. Numai în şi prin aceasta în planul raportării senzaţiei la obiectul ei putem înţelege cum anume este ea reflectare, cum este o „trecere" care „suprimă" trecerea, cum ar spune Hegel. Nici momentul „trecerii" şi nici al „suprimării" acesteia nu trebuie să fie exagerate.

Se renunţă uneori la măsura dialectică şi atunci cînd se analizează raporturile senzaţiei cu suportul ei material. Dependenţele au fost şi sînt în acest caz unilateral surprinse în teoriile „idealismului fiziologic", care consideră că senzaţia, în însăşi esenţa ei, este produs al „energiei specifice" a simţurilor.

Inconsistenţa reducerii senzaţiilor şi percepţiilor la suporturile lor o relevă nu numai materialismul dialectic. Ea e subliniată, e drept unilateral şi absolutizant, şi de explicaţiile paralelismului psihofiziologic. În lumina acestora, senzaţiile şi percepţiile sînt fenomene care nu au dependenţe organice şi genetice cu lumea proceselor moleculare şi macromoleculare de la nivelul sistemului

suficientă limpezime necesitatea spiritului dialectic în teoria generală a naturii sau esenței senzației, în explicarea complicatelor ei raporturi cu materia.

Din natura proprie și complexă a formelor elementare ale reflectării psihice rezultă și funcțiile lor. Dacă senzația se înscrie în clasa fenomenelor de reflectare informațională, e normal ca funcțiile de ordin informațional să fie prime și esențiale. Ca imagine a unui obiect, ca echivalent informațional al unei energii exterioare, senzația comunică organismului prezența acesteia. Senzațiile aduc reflectoriu obiectul lor în subiect.

La nivel uman, funcțiile de mai sus ale senzației ating performanța și modul de a fi funcții de conștientizare și de cunoaștere. Aici ele devin elemente ale raportării conștiente la realitate, devin condiție a unor prelucrări informaționale de tipul celor care permit depășirea nemijlocitului și aproprierea informațională a necesității, generalității și legii.

În raport de natură și funcții urmează să se pună și problema originii senzației. Apariția senzației trebuie legată de acel fir al evoluției generale care a dus la sisteme biologice relativ complexe, la sisteme ce nu puteau face față nevoilor lor vitale numai cu mijloacele și formele de echilibrare pe care le oferea fenomenul excitabilității.

În procesul evoluției naturii vii, datorită factorilor cunoscuți, selecția naturală, lupta pentru existență etc., apar sisteme biologice mai complicate, apar organisme cu un „laborator" biochimic mai pretențios. Materia primă pe care o pot prelucra (mai ales hrana, mai ales această formă a negentropiei eficiente), nu mai poate fi luată din mediul imediat și permanent. Această materie căutată. Căutarea hranei și a celorlalte condiții esențial vitale ridică în fața acestor organisme serioase probleme de deplasare și orientare. Nevoile deplasării și orientării în mediul variabil, căutarea celor necesare vieții ridică necesitatea semnalizării aproape și de la distanță. Însușirile fizice, chimice sau biologice, cu valoare vitală pentru organism, urmau să fie semnalizate prin o serie de însușiri care puteau acționa de la o anumită distanță și care nu aveau de fapt prin ele însele valoare biologico-energetică, ci una biologico-cibernetică. Valoarea acestor însușiri nu mai era ceva care să țină de însăși substanța sau energia lor, ci de natura lor de semnal, de semnificația pe care o dețineau, de informația pe care o puteau comunica. La acest nivel de organizare a naturii vii, integritatea organismului, antientropia acestuia nu mai putea fi asigurată fără recepționarea și prelucrarea datelor semnali-

Scanned with OKEN Scanner

hrană sau care să-l îndepărteze de componentele nocive ale mediului. Aici, prin urmare, individualitatea organismului, homeostazia lui energetică puteau fi asigurate numai pe baza unor prelucrări complicate şi evidente de ordin informaţional. În procesul apariţiei şi al soluţionării necesităţilor de care am amintit se formează la unele organisme din lumea animală un sistem special cu sarcini biologice prin excelenţă de orientare, semnalizare şi coordonare. Apare astfel sistemul nervos cu mecanismele fundamentale ale activităţii lui, mecanismele-reflex necondiţionate şi condiţionate, apar „sistemele funcţionale" (P. K. Anohin) capabile să realizeze un anumit mod de purtare a informaţiei, să elaboreze imagini subiective ale realităţii obiective.

În şi prin apariţia ei, senzaţia marchează în lumea colţului nostru de univers dedublarea în obiect şi subiect. Pentru cei mai mulţi autori, prin subiect se înţelege exclusiv omul, iar prin subiectivitate numai o anumită notă a lumii sale de idei. Subiectul şi subiectivitatea sînt privite în acest caz numai în determinarea lor cea mai înaltă, numai în forma lor conştientă. Subiectivitatea are însă, după părerea noastră, şi o gamă întreagă de forme preumane. Admiterea unui asemenea punct de vedere permite, credem noi, o mai bună surprindere a continuităţilor şi discontinuităţilor care există în planul evoluţiei biologice generale, în planul evoluţiei mişcării de reflectare.

Evoluţia psihicului pe scară animală reprezintă preistoria conştiinţei, pregătirea în mod nemijlocit a saltului la gîndire ; evoluţia istorică-naturală a opoziţiilor obiect-subiect pregăteşte saltul la un nou nivel al acestora, dedublarea material-ideal. Evoluţia subiectului duce la forma lui cea mai înaltă, la subiectul conştient, la subiectivitatea existentă nu numai „în sine", ci şi „pentru sine".

4. Realitatea conştiinţei

În toate datele despre reflectare, informaţie, senzaţie, ca momente logic şi istoric necesare, n-am făcut decît să pregătim premisele teoretice ale abordării nemijlocite a problemelor pe care le ridică realitatea teribilului fenomen al conştiinţei. Am spus teribil pentru că problemele pe care le pune sînt cu adevărat tulburătoare. Se pare că, atît în abordarea ştiinţifică cît şi filozofică, conştiinţa s-a descurcat şi se descurcă mai uşor în problemele rea-

obiectului. În el se întîlnesc și se întretaie aproape toate nodele și opozițiile pe care realitatea le are. În această ordine de idei, Hegel avea dreptate cînd considera spiritul ca fiind determinarea cea mai „concretă", iar cunoașterea lui „cea mai înaltă și cea mai grea" [32].

În ciuda acestor recunoscute dificultăți, conștiința umană n-a încetat să-i descrie și explice pe alții, să se descrie și explice pe sine, să-și circumscrie și sieși propriile coordonate existențiale și funcționale, propriile condiții și cauze, esențe și legi.

4. 1. Poziția conștiinței în lume

Prin conceptele filozofice de „suflet", „spirit", „conștiință" s-a surprins și se surprinde cognitiv o lume de idei, sentimente și voințe, o lume care, în și prin esența ei, apare ca un altceva decît lumea materiei în mișcare. Într-o asemenea accepție generală și abstractă, liniile filozofice se întîlnesc și cad aproape fără rezerve de acord. Problemele controversate apar atunci cînd este vorba de surprinderea raporturilor pe care lumea spiritului le are cu ceea ce sesizează în afara ei. Pe terenul răspunsurilor la întrebările dacă spiritul e autonom sau dependent, primordial sau derivat, dacă el este altul naturii sau acesta nu este decît un altul al spiritului etc. există o susținută luptă de opinii.

Domeniul acestor întrebări vizează prin excelență problema naturii conștiinței, modul înscrierii ei în contextul de ansamblu al realității. Din motive istorice și logice, școli filozofice diferite au conceput această înscriere în moduri deosebite, uneori chiar opuse. Această concepere îi și împarte pe filozofi în cele două linii mari și fundamentale : materialism și idealism. Bifurcarea gîndirii filozofice în aceste linii caracterizează prin excelență nu numai teoria filozofică a materiei, ci și teoria ontologică a fenomenului conștiință.

Indiferent de variante și de nuanțe, modul idealist de a concepe natura vieții spirituale, de a-i defini locul și rolul promovează teza : conștiința există în și prin sine. Ea nu are dependențe și condiționări, este un fenomen primordial și fundamental. În ca-

Scanned with OKEN Scanner

idealism obiectiv şi subiectiv. Momentul central al acestei diferenţieri este dat de modul situării spiritului autonom şi demiurg : în om şi omenire sau independent de om şi omenire.

Idealismul obiectiv, de tipul celui platonician, tomist, hegelian, neorealist, realist critic, personalist etc., consideră că spiritul are două moduri fundamentale de a fi : a) spiritul obiectiv, absolut, un fel de conştiinţă a nimănui ; b) spiritul personal, cel care fiinţează prin om, care se manifestă ca suflet, ca eu al subiectului conştient. Aceste două genuri ale conştiinţei au o natură sau esenţă identică. Dacă între ele există anumite deosebiri, acestea apar pe alte planuri şi nu pe acela al naturii lor. Între spiritul general şi cel personal, adepţii idealismului obiectiv interpun, de regulă, natura. Natura apare ca termen mediu în construirea silogismului existenţial fundamental. Atît natura, ca termen mediu, cît şi spiritul subiecţilor, ca concluzie, apar ca fiind produse ale conştiinţei nimănui.

Căile realizării acestei producceri sînt diferite. La Platon, această creaţie este prin excelenţă un act de „proiecţie" a lumii ideilor în lumea efemeră a lucrurilor, în filozofia medievală dumnezeu, ca spirit suprem, „creează" din sine sau din nimic tot ce-i este exterior, la Hegel ideea absolută „se exteriorizează" şi „degradează" ca însăşi în natură şi istorie, la Bergson „elanul vital" creează prin evoluţie etc.

Dacă poziţia spiritului obiectiv este de a fi moment primordial, dacă rolul lui e de a fi într-un fel sau altul demiurg, ce mod de a fi şi ce funcţii mai rămîn spiritului personificat ? Acest al doilea gen de conştiinţă nu mai există prin sine, el îşi are mai raporturi de dependenţă. El depinde fenomenal de o anumită organizare a naturii, de anumite componente ale organismului uman. Această dependenţă nu e de esenţă, conştiinţa subiectivă nu există în virtutea ei, ca există prin forţa spiritului obiectiv, ca fragment şi manifestare a acestuia. Pentru adepţii idealismului obiectiv, spiritul personal are o condiţionare fenomenală şi o autonomie esenţială în raporturile lui cu organismul uman ; de aici, de multe ori, teza iluzoriei lui nemuriri. Avînd un asemenea statut existenţial, conştiinţa subiectivă nu mai poate avea atributele de frumuseţe şi de perfecţiune pe care le are spiritul obiectiv ; ea poate, cel mult, să tindă spre asemenea performanţe. O asemenea tendinţă avem semnalată în filozofia antichităţii cînd se vorbeşte de năzuinţa sufletului spre binele şi frumosul absolut, în filozofia hegeliană cînd se consideră că prin evoluţia logică şi istorică a spi-

Scanned with OKEN Scanner

de dumnezeu şi un „subiect" care mereu se îndreaptă spre el etc.

Semnalarea şi afirmarea unei asemenea tendinţe se leagă strîns de concepţia cu privire la menirea gîndirii, voinţei şi afectivităţii. Menirea acestora este de a ajunge la cunoaşterea spiritului prim şi fundamental. În paginile literaturii idealist-obiective s-a vorbit pe larg despre funcţiile de cunoaştere ale raţiunii şi s-a cultivat destul de consecvent un vădit optimism gnoseologic. În virtutea acestor situaţii, după cum se poate observa, idealismul obiectiv se apropie de unele soluţii ale filozofiei materialiste. Se face această apropiere prin afirmarea „obiectivităţii" lumii, prin afirmarea independenţei naturii fizice de conştiinţa indivizilor, prin subilinierea rolului pe care îl are spiritul uman în cunoaştere, prin criticile aduse subiectivismului şi agnosticismului (Platon împotriva sofiştilor, Hegel *versus* Kant, personalismul contra neopozitivismului etc.). În ciuda acestor apropieri, idealismul obiectiv rămîne la o mare depărtare de materialism prin toate datele despre conştiinţa absolută şi iniţială, despre natură şi istorie ca produse ale acesteia, despre menirea ultimă a conştiinţei personale de a cunoaşte în natură, istorie şi gîndire nu legile inerente acestora, ci spiritul care stă undeva în sau dincolo de nemijlocitul oricărei realităţi.

Spre deosebire de variantele idealismului obiectiv, şcolile subiectiviste admit, de regulă, ca existînd în fapt numai un gen al conştiinţei : conştiinţa umană. Se părăsesc aceste poziţii atunci cînd idealiştii subiectivişti ies din jaloanele liniei lor filozofice fundamentale şi fac alunecări spre idealismul obiectiv, uneori spre punctul de vedere teologic (ne putem gîndi la dumnezeul ontologic al lui Berkeley, dumnezeul moral al lui Kant, divinitatea salvatoare a lui G. Marcel etc.).

Pentru cei mai mulţi dintre reprezentanţii variantelor mari ale poziţiei subiectiviste (empiriocriticism, pragmatism, fenomenologie, existenţialism etc.), conştiinţa indivizilor, ca un existenţial fundamental, e un ceva care în mod esenţial nu depinde de nimeni şi de nimic. „Conştiinţa — scrie J.P. Sartre — este un plin al existenţei şi determinaţia de sine prin sine este o caracteristică esenţială. Va fi mai prudent să nu abuzăm de expresia «cauză de sine», pentru că lasă să se presupună un progres, un raport de la cauză de sine la efect de sine. Va fi mai corect să spunem mai simplu : conştiinţa există prin sine" [33]. Pornind de aici, de la postularea unei asemenea autonomii originare, acelaşi Sartre va ajunge să considere conşti-

---

[33] J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, 1943, p. 22.

Libertatea nu mai apare ca fiind „substanță" spiritului, nota lui definitorie, așa cum era la Hegel, ci apare ca fiind însăși conștiința, însăși „esența umană" [34].

Conștiința subiecților, fiind un ceva necauzat, devine elementul central și determinant al existenței în toată bogăția ei. Dacă pentru idealismul obiectiv lumea gravitează în jurul unui spirit al nimănui, de pe poziții subiectiviste ea se mișcă în jurul spiritului uman. De data aceasta conștiința noastră apare ca fiind înzestrată în principal cu evidente funcțiuni demiurgice.

Exercitarea acestor funcții se face, după opinia unora, prin actele „percepției" (Berkeley, Mach, Avenarius etc.), prin operații ale „gîndirii" (unii neokantieni), prin „intenționalitate" (fenomenologie) etc. În acest ultim caz, de pildă, conștiința nu apare niciodată ca „pură", ca „formă goală". Conștiința este întotdeauna conștiința unui conținut. „Toate stările conștiinței — scrie Husserl — sînt în ele însele conștiința unui oarecare lucru" [35]. S-ar putea crede că este vorba aici de o dependență a conștiinței de lucru, de o originare a ei din exterior. Husserl nu lasă loc unei asemenea înțelegeri. Pentru el „toate ființele și toate sensurile imaginabile, fie că se numesc imanente sau transcendente, fac parte din subiectivitatea transcendentală care constituie toate ființele și toate sensurile" [36].

Atunci cînd, de pe poziții esențialmente subiectiviste, se discută funcțiile de cunoaștere ale conștiinței umane, se consideră, de regulă, că prin ele nu se operează în fond o reflectare, ci mai degrabă o ordonare. Funcțiile de cunoaștere nu permit conștiinței să iasă din sine și să ajungă la lucruri, la esențele acestora, așa cum nu permite nici lucrurilor lumii obiective să ajungă la conștiință, să se traducă în „limbajul" acesteia. Cunoașterea are doar menirea de a ordona sau organiza în structurile ei dinamice, uneori „experiența" (empiriocriticism, unele variante ale neopozitivismului), alteori „activitatea" (pragmatism, operaționalism) etc. Prin admiterea în cunoaștere doar a unei mișcări de „ordonare", se fac evidente alunecări spre variante și nuanțe ale scepticismului și agnosticismului gnoseologic.

Liniile gîndirii idealist-subiective, cu modurile lor diferite de a considera poziția conștiinței în lume, prin aplecările lor asupra conștiinței umane, asupra manifestărilor ei complexe, au ajuns și la unele rezultate pe care filozofia marxistă nu le poate nega și

---

[34] *Ibidem*, p. 516.

[35] *Dictionnaire des idées contemporaines*, Paris, Ed. Universitaires, 1966, p. 372.

Scanned with OKEN Scanner

Urmărind caracterizarea în termeni generali a principalelor poziţii filozofice cu privire la locul şi la rolul conştiinţei în sistemul de ansamblu al realităţii, se cade să amintim şi de punctul de vedere al dualismului carteziun. Pentru principalul autor al acestei poziţii, René Descartes, spiritul se prezintă ca o entitate existenţială fundamentală şi de sine stătătoare, ca o „substanţă" ce nu are atributul întinderii, ci pe acela al „gîndirii", „cugetării". Substanţa gînditoare apare în om şi face din el un subiect raţional. Poziţia conştiinţei-substanţă a continuat şi continuă viziunea după care omul e deopotrivă corp şi suflet, materie şi spirit. Acest punct de vedere a avut rezonanţe multiple atît în gîndirea filozofică, cît şi în aceea ştiinţifică ; el a fost adeseori invocat de viziunile paralelismului psihofizic sau psihofiziologic.

Slăbiciunea teoretică fundamentală a acestui dualism rezidă în teza autonomiei originare a universului cugetător. Chiar atunci cînd Descartes vorbeşte de dependenţele substanţei gînditoare de anumite componente ale organismului uman acestea nu sînt considerate ca esenţiale, nu sînt de tipul celor care există între un organ şi funcţiile lui, facultatea gîndirii nu rezultă organic din sistemul material al realizării ei. Spiritul nu fiinţează din şi prin corp, ci mai degrabă prezenţa spiritului face ca organismul uman să fie aşa cum e. Odată afirmată prezenţa cogitoului, ca a doua entitate existenţială fundamentală, poziţia filozofiei carteziene se angajează la justificarea forţei şi a valorii de cunoaştere a acestuia. Optimismul gnoseologic al raţionalismului cartezian merită să fie subliniat.

La polul opus teoriilor idealiste şi dualiste se află poziţiile filozofice care concep fiinţarea lumii spirituale a omului printr-un anumit sistem de condiţionări şi de cauzări necesare, printr-un gen de dependenţe materiale. Conştiinţa nu mai e un ceva din sine şi prin sine, ci un ceva care există în mod originar numai din şi prin altceva. Avem aici toată gama variantelor modului materialist de a concepe natura conştiinţei, de a-i înţelege poziţia în lume.

Din cadrul acestor variante, dacă vrem să le amintim pe cele care au avut o mai mare influenţă în gîndirea filozofică, putem reţine mai întîi poziţia marelui Aristotel. În concepţia acestuia su-

Scanned with OKEN Scanner

corp, dar ţine de un corp şi de aceea se află într-un corp, şi încă într-un corp de o anumită conformaţie..." [37], devine concludent.

Pentru a explica specificul acestui ceva care „nu e corp" — gîndul acesta merită şi el să fie reţinut —, Aristotel consideră că sufletul e „formă fără materie". Comparaţia prin care Stagiritul îşi exprimă concepţia a devenit celebră : „În genere, cu privire la orice fel de senzaţie trebuie să reţinem că simţul este organul primitor al formelor senzoriale, fără materia lor, după cum ceara primeşte pecetea inelului, dar fără fierul sau aurul din el" [38]. Stabilind corelaţiile de esenţă dintre „simţire" şi „intelect", Aristotel consideră intelectul ca fiind „forma formelor" [39]. Printr-o asemenea poziţie, Aristotel a sesizat dublele dependenţe şi dublele opoziţii ale sufletului, dependenţele de „corp" fără a deveni corp, dependenţele de obiect, de purtătorul formei fără a fi însuşi acest purtător.

În unele dezvoltări ale poziţiei sale, Aristotel promovează şi idei care, luate unilateral, au făcut mari servicii filozofici medievale, mai ales în varianta sa tomistă. În ciuda acestor momente discutabile, poziţia de fond a lucrării *Despre suflet* conţine un punct de vedere faţă de care materialismul de azi nu poate formula rezerve de principiu.

În perioada de început a gîndirii filozofice moderne, Fr. Bacon recurge şi el la o sugestivă comparaţie. Pentru el, atît ochiul, cît şi raţiunea sînt asemănătoare oglinzii. „Dumnezeu — putem citi în *Progresul ştiinţelor* — a făcut raţiunea omului asemănătoare oglinzii sau sticlei, capabilă să reflecte . întreaga lume şi să se bucure primind de la ea impresii, aşa cum ochiul se bucură cînd percepe lumina, şi raţiunea umană nu numai că se bucură reţinînd diversitatea lucrurilor şi variabilitatea timpului, ci se ridică pînă la descoperirea şi observarea ordinii şi legilor care se manifestă prin toate schimbările" [40].

Apelul la dumnezeu nu ne poate încurca. Important este momentul prin care se face trimiterea la oglindirea „ordinii" şi a legilor. Prin forţa ei de sugestie, comparaţia lui Fr. Bacon a deschis în gîndirea materialistă perspectiva aşa-numitei teorii a ştiinţei-oglindă. Pe lîngă unele momente raţionale, această teorie conţine o gamă de carenţe de ordin metafizic ; ea n-a surprins şi nu surprinde caracterul activ al reflectării în conştiinţă. Forţa

---

[37] Aristotel, *Despre suflet*, 424 a.
[38] *Ibidem*,
[39] *Ibidem*, 432 a.
[40] Citat după M. Cornforth, *Science versus Idealism*, Londra, partea I, cap. 1.

constructivă a acesteia. Aproprierea conştiinţei de oglindă conţine în principiu toate alunecările materialismului secolelor XVIII spre empirism şi contemplativism.

Într-un anumit sens continuîndu-l pe Bacon, în altul negîndu-l, J. Locke formulează în teoria filozofică a „intelectului uman" un alt punct de vedere. Concepţia unui „intelect-oglindă" e valabilă pentru Locke numai cu anumite rezerve. Pentru el, spiritul uman e mai degrabă o *tabula rasa*, care devine prin experienţă, prin senzaţiei şi prin prelucrările reflecţiei o *tabula plena*. Teoria conştiinţei *tabula plena* e esenţialmente materialistă ; ea afirmă fără rezerve originarea conţinutului vieţii noastre spirituale din exterior, din planul lumii independente de subiect. Abaterile lui J. Locke de la o asemenea teză principială, abateri prezente în teoria „calităţilor secundare" şi uneori în modul de a înţelege mişcarea „reflecţiei", nu-l situează în afara platformei general-materialiste. În aceste abateri putem vedea mai degrabă un efort de evitare a poziţiilor realismului naiv şi a slăbiciunilor conştiinţei-oglindă.

J. Locke discută şi apără, dacă nu atît de larg, şi dependenţele intelectului de creier. În această apărare face şi el apel la forţa atotcreatorului, considerînd că dumnezeu a înzestrat creierul uman cu facultăţile simţirii şi raţionării. În acest mod de a argumenta, J. Locke n-a depăşit stilul de a gîndi al scolasticului Duns Scot, care, cu mult înaintea lui şi pe aceeaşi temă, „a impus teologiei să predice materialismul", după cum semnala Marx [41].

Istoria explicaţiei materialiste a naturii intime a vieţii psihice a cunoscut şi o serie de poziţii exagerate, poziţii ale unui materialism denumit frecvent şi pe bună dreptate „vulgar". Teza de fond a acestuia rezidă în afirmaţia că, în genere, gîndirea, conştiinţa nu sînt decît un fel de „materie" sau un gen de proprietăţi „fizice" ale acesteia. Punctul de plecare al unei asemenea viziuni îl putem găsi în mecanicismul lui La Mettrie şi Cabanis. Formula lui Carl Vogt rezumă cel mai bine materialismului „ortodox" : „Între gîndire şi creier există acelaşi raport ca şi între bilă şi ficat sau ca între urină şi rinichi" [42]. Faţă de un asemenea punct de vedere au protestat nu numai unii idealişti, ci şi materialişti (Feuerbach, Engels etc.).

Atunci cînd cu ştiinţa timpului s-a impus noţiunea de energie,

---

Scanned with OKEN Scanner

circulație, afirmîndu-se cu limpezime și în gîndirea secolului nostru [43]. Teza conștiinței-energie ne apare azi, în lumina datelor cibernetici, tot așa de simplificatoare ca și teoria conștiinței-„secreție". Dealtfel, unele urme ale acestei înțelegeri simpliste și nedialectice întîlnim, credem noi, și în afirmațiile după care gîndirea este „formă de mișcare a materiei" [44]. În definirea naturii intime, a specificității de fond a fenomenelor conștiinței n-au ce căuta noțiunile de „materie", „forță", „energie" „mișcare a materiei". Apelul la aceste noțiuni ne închide căile surprinderii fenomenelor conștiinței fenomene reflectare, ca moduri de a fi ale universului informațional.

Am analizat pînă aici o gamă de poziții care au recunoscut

al existenței,

mai ales al existenței umane. Unii autori s-au speriat de dificultățile definirii conștiinței, surprinderii ei ca fenomen de esență, și au ajuns la alunecări spre poziții lichidatoriste. Cea mai cunoscută alunecare de acest fel este aceea a behaviorismului. Manifestul behaviorist (un articol al lui J. B. Waston, 1913) lansează ideea construirii unei psihologii fără psihic, descrierii unui om fără conștiință. Programul unei asemenea psihologii era acela al elaborării schemelor stimuli-reacție. Apelul la ceea ce s-ar putea interpune între stimuli și reacții era considerat un demers steril și inutil. Omul se etalează complect în fenomenele obiective ale comportamentului său. Momentele subiectivității; eului, conștiinței devin ipoteze gratuite. Chiar atunci cînd în behaviorism, ca linie filozofică și psihologică, se vorbește despre gîndire, aceasta e redusă la limbaj ca formă de comportament iar limbajul la o „asociație laringo-musculară".

Ca poziție teoretică și metodologică, behaviorismul a însemnat o reacție față de excesele introspecționismului și subiectivismului, o încercare de a orienta știința psihicului pe terenurile unor cercetări obiective. Programul său fundamental a stimulat în mod pozitiv o serie de căutări psihologico-experimentale. Cu toate acestea, behaviorismul este și rămîne o orientare unilaterală. Căzut în anumite exagerări, el a ajuns să pună sub semnul negării existența componentelor interioare ale unui anumit comportament,

---

[43] Vezi V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în *Opere*, vol. 18, cap. V, § 3.

[44] Vezi C. G. Jung, *L'energetique psychique*, Geneva, 1956.

[45] Vezi M. Sterian, *Din istoria cunoașterii creierului*, p. 209-311.

să nege suporturile de conştiinţă pe care activitatea umană le are în mod neîndoielnic.

Avînd un alt punct de plecare şi de sosire, neopozitivismul, prin unele din dezvoltările lui, promovează şi el un gen de lichidadatorism. Punctul de plecare este aici negarea caracterului serios al problemei raportării materiei la spirit şi a spiritului la materie. Aceasta ar intra mai degrabă în clasa pseudoproblemelor. trebuie să ne mire — scria Wittgenstein — că cele mai profunde probleme nu sînt, în fapt, probleme“ [46]. În numele unui asemenea mod de a gîndi, neopozitivismul discută puţin despre conştiinţă ca fenomen. Pe ei i-au interesat şi îi interesează prin excelenţă produsele gîndirii aşa cum se materializează în propoziţiile ştiinţei şi consideră că menirea cugetării filozofice este de a face „analiza logică“ a acestora. Printr-o asemenea poziţie de principiu, gîndirea e lichidată uneori în semnele exteriorităţii ei. Numai aşa se poate explica cum de s-a ajuns la o afirmaţie ca: gîndirea se reduce dacă nu chiar la nimic, în orice caz la ceva atît de vag şi atît de nediferenţiat, încît „nu avem nici un mijloc de a o surprinde ca «conţinut» deosebit de forma pe care i-o conferă limba“ [47]. Dacă înţelegem bine gîndul care există şi ni se comunică prin acest text, atunci devine limpede că nu „conţinutul „limbii“ derivă din gîndire, se originează din activitatea acestă răsturnare, ea se face în unele scrieri de nuanţă neopozitivistă şi apare ca mod al lichidării subiectivităţii şi conştiinţei.

Filozofia marxistă neagă dialectic poziţiile filozofice elaborate în afara ei, neagă exagerările, absolutizările şi conservă momentele raţionale ale acestora. Prin această conservare, teoria marxistă a conştiinţei nu este o construcţie eclectică; ea nu pune pur şi simplu alături ceea ce consideră raţional în variantele idealismului şi materialismului nedialectic. Filozofia marxistă a conştiinţei este o nouă sinteză, o nouă poziţie filozofică, un nou mod de a explica tulburătoarele probleme ale naturii intime a universului conştient.

Această nouă viziune e o nouă sinteză şi în raport cu datele ştiinţei. Ea nu se pierde în analizele de detaliu ale unor aspecte ale activităţii conştiente; ea tinde să elaboreze sinteza teoretică supremă. În contextul acestei sinteze, prin conştiinţă se înţelege lumea psihică a omului, sistemul de idei, sentimente şi voinţe. Con-

omul și omenirea. Conștiința e entitatea în și prin care omul există ca om, se afirmă ca parte a lumii și, într-un anume sens, ca opus al acesteia. Ea nu este o calitate oarecare, este esența omului, nota lui fundamentală. Toate dimensiunile ființei umane, într-un mod inediat sau nemediat, duc la conștiință și pornesc de la ea.

Acest fenomen, cu o asemenea pondere în contextul ..., umane, nu poate fi considerat, așa cum am arătat, nici ca fragment al unui spirit absolut, nici ca subiectivitate dată și inexplicabilă, nici ca simplă oglindă și nici ca gen al materiei, forței sau energiei. Atunci ce-ar putea fi ? Cum l-am putea determina ? care ar fi genurile proxime și notele specifice ale definirii și caracterizării

filozofia marxistă răspunde acestor întrebări prin afirmația într-o primă aproximație, conștiința este „existența conștientă". Încă în *Ideologia germană*, Marx și Engels scriu : „Conștiința nu poate fi niciodată altceva decît existența conștientă"[48]. În această definire generală și abstractă se cuprinde limpede gîndul primordialității materiei, gîndul în lumina căruia conștiința apare doar ca un altul al lumii reale, obiective. Această poziție se precizează într-o serie de dezvoltări teoretice ulterioare. Una dintre ele este modul lui Marx de a defini idealul : „La mine, dimpotrivă (este vorba de opoziția cu Hegel — *n.n.*), idealul nu este nimic altceva decît materialul transpus și tradus în capul omului" [49]. Acest text celebru vorbește despre „transpunere" și „traducere". Asociația acestor termeni este de remarcat. Idealul operează și asigură nu o simplă transpunere a „materialului", ci o transpunere de „traducere". Natura și modul de a fi al lucrurilor se traduc în limbajul ideilor și al trăirilor. Limbajul „idealului" nu e nici însuși „materialul", nici în mod absolut altceva decît materialul. În traducerea pe care o face lumii lucrurilor, dincolo de tot universul aporturilor proprii, trebuie să rămînă, în esență, fidel „operei" pe care o traduce.

Continuînd dezvoltînd întemeietorilor filozofiei marxiste, V. I. Lenin formulează ideea conștiinței-reflectare. „Conștiința — citim în *Materialism și empiriocriticism* — reflectă în general existența — iată teza generală a întregului materialism" [50]

---

[48] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, București, Editura politică, 1966, p. 22.

[49] K. Marx, postfață la ediția a II-a a *Capitalului*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1968, p. 27.

[50] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, București, Editura poli-

Scanned with OKEN Scanner

sau : „...iată la ce se ajunge în mod inevitabil (e vorba de ideea

știința omului“ [51]. Asemenea texte s-ar mai putea cita. E suficient pentru a putea observa că ceea ce la Marx era „transpunere“ sau „traducere“ devine, parcă printr-o sinteză, „reflectare“. Conștiința, idealul sînt transpuneri de reflectare, traduceri care se supun notelor mișcării de reflectare.

Prin apelul la conceptul reflectării surprindem doar acea notă a conștiinței prin care o detașăm în modul cel mai general de entitățile existențiale fundamentale : materie, mișcare sau substanță, energie. Indicăm pe această cale că fenomenul conștiinței nu se înscrie în nici una dintre aceste forme și atribute ale existenței. Însușirea cea mai generală a materiei, însușire în care se înscrie conștiința, este aceea a reflectabilității. În clasa conceptelor ontologice aici i se poate indica cel mai bine genul proxim. Reflectarea fiind „expresia“ unuia în altul, realizînd o trecere care suprimă trecerea, produsele mișcării ei fiind existențe mijlocite, aceasta avînd poziția esenței, e cu totul normal ca și conștiința să se supună prin excelență acestor note. Conștiința e o lume care „exprimă“ în sine restul lumii, e un altul al realității ca altul acesteia, e cel mai mijlocit fenomen din clasa tuturor mijlocirilor, e entitatea cea mai de esență din genul tuturor esențelor. Conștiința ca reflectare nu e toată reflectarea și nici o reflectare oarecare. Ea este o reflectare de un fel deosebit.

Unde e acest deosebit ? În ce constă specificul reflectării-conștiință ? În mod deliberat scriem reflectare-conștiință și nu reflectare *în* conștiință. Introducem această distincție pentru a nu lăsa să se înțeleagă că lumea conștiinței se autonomizează și se transformă într-un subiect al reflectărilor de un anume fel : conștiința este nu un sistem reflectant, ci reflectare și produse de reflectare, produse realizate de un relectant organizat într-un anume mod.

Specificul reflectărilor-conștiință ar putea fi indicat, în primul rînd, prin simpla referire la om. Omul ca sistem substanțial și energetic apare ca subiect al realizării și al utilizării reflectării conștiente. În acest caz devine pe deplin justificată formula : conștiința este fragmentul cel mai înalt al mișcării de reflectare, este reflectarea așa cum se realizează la nivel uman. Această afirmație este, fără îndoială, corectă. Ea ne spune însă prea puțin. Raporturile dintre reflectare în genere și conștiință sînt apreciate aici din perspectivă pur cantitativă. În planul acestor raporturi, speci-

Scanner
Scanned with

ficul conştiinţei nu e dat de un anume grad, chiar dacă este vorba de gradul superlativ. Acest specific trebuie urmărit şi în planul calităţii.

În eforturile surprinderii acestei specificităţi trebuie să privim lucrurile atît din punctul de vedere al „obiectului" reflectat, cît şi din acela al „subiectului" reflectarea. Noi am arătat că aspectele fenomenale ale realităţii le reflectă subiectiv produsele sensibilităţii şi perceptibilităţii. Obiectul de fapt al reflectărilor-conştiinţă nu se oferă în mod imediat şi nemijlocit. Reflectarea conştientă vizează prin excelenţă planul structural al necesităţii, generalităţii esenţei. Nu vrem să facem aici ontologică a acestui plan, să-i discutăm şi justificăm existenţa. Reţinem doar că în problema pe care o urmărim putem afirma fără rezerve că lumea esenţelor este prin excelenţă reflectării conştiente. Un asemenea obiect subtil, ascuns şi mediat nu poate fi reflectat nemijlocit. Reflectarea lui presupune o explorare a reflectărilor obiectului fenomenal. Această explorare este în modul ei de a se realiza o complicată mişcare de reflectare a reflectărilor, de elaborare a unor imagini ale primelor imagini. Mecanismele acestei elaborări sînt denumite sintetic gîndire, sînt genul operaţiilor constituirii abstracţiilor. Abstracţiile sînt idei, sînt imagini generalizatoare, sînt reflectarea esenţelor. Fiind în primul rînd lumea ideilor din capul omului, conştiinţa este, în nu ştim a cîta aproximaţie, reflectarea ideală. Nota idealităţii este nota sa cea mai proprie. De aici şi rezultă la drept vorbind conştiinţa sau conştientizarea.

Dacă vrem să surprindem natura conştiinţei ca fenomen de reflectare printr-o noţiune care să ne sugereze şi mai bine şi mai restrîns statutul ei existenţial şi funcţional, putem apela fără rezerve la noţiunea cibernetică de informaţie. Am arătat că informaţia se naşte din mişcarea de reflectare a reflectării, că ea, propriu-zis, dă reflectării eficienţă. În acest caz, conştiinţa este prin excelenţă un fenomen informaţional. Ea este informaţia despre esenţe, cauze şi legi. Prin intermediul ei, omul descifrează tainele lumii, îşi explică natura şi istoria, modul de a fi al acestora. Prin aceasta omul îşi elimină incertitudinile şi introduce în atitudinile lui faţă de realitate diferiţi coeficienţi de previzibilitate. Omul ajunge să acţioneze în cunoştinţă de cauză, să se elibereze de necesitate, să atingă grade din ce în ce mai înalte de libertate.

Ca reflectare ideală, conştiinţa nu e o simplă sumă de idei, un mozaic de imagini generalizatoare ; ea este un sistem, o lume, un univers. Elementele ideative ale conştiinţei se împletesc dialectic cu cele afective şi volitive. Fiind lume de idei, conştiinţa este în

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

același timp și o lume de trăiri și atitudini. Ea este întregul universul subiectivității umane, este sinteza elementelor acestuia în

Fenomenul conștiinței prezintă în sine două momente contradictorii: conștiința altuia și conștiința sa, conștiința unității și diversității opușilor săi și conștiința diversității identității sale. Prezența celui de-al doilea moment permite conștiinței să fie nu numai conștiința unor sfere ale realității, ci a realității în întregime, să fie și conștiința conștiinței. Prin lumina acestor momente dialectică:

nu poți fi conștient de existența unui anumit exterior fără conștiința de sine și nu poți fi conștient de sine fără a avea conștiința altuia. N-am vrea să se înțeleagă din aceste formule că am autonomiza conștiința, că am face din ea un „subiect" al altuia și un „subiect" al său. Subiectul ființării și realizării ei este, așa cum am mai spus, omul. Prin conștiință, omul devine ființa conștientă de existența lumii și de propria sa existență și conștiință. Aceasta și permite omului, după cum arăta Marx, să se raporteze specific la realitate, să se înscrie în contextul ei altfel decît se înscriu alte sisteme. „Oriunde există o relație — scrie Marx — ea există pentru mine; animalul nu «se raportează» față de nimeni, nu are în genere relații. Pentru animal relațiile sale cu alții nu există ca relații" [52]. Numai la om apare raportarea sa ca „cu" la tot restul și raportarea întregului rest la sine ca „cu". Prin conștiință, omul nu realizează numai reflectarea opușilor săi în sine, ci și reflectarea sa în opușii săi. Omul nu numai că proiectează lumea exterioară în sine, și-o apropie reflectoriu sau informațional, dar se proiectează și pe sine în lumea din afară. Lumea exterioară devine o lume a lui.

În funcție de toate notele generale pe care am considerat că fenomenul conștiinței le are, putem conclude că prezența lui în lume adîncește cîteva unități și opoziții existențiale fundamentale. El adîncește mai întîi unitățile și opozițiile materie-reflectare, dă acestora forma unității și opoziției material și ideal, lucru și idee despre lucru, obiect și trăire a obiectului. Imaginile despre fenomenal sînt ridicate pe treapta imaginilor despre esențe. În același plan, dar dintr-o altă perspectivă, se adîncește unitatea și opozi-

[52] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, p. 27.

devine univers. Acelaşi lucru se poate spune şi despre unitatea şi opoziţia entropie-negentropie : entropia devine moarte, negentropia devine dorinţă de veşnică supravieţuire.

Pentru a înţelege caracterizarea pe care am făcut-o mai sus universului conştiinţă, pentru a lărgi şi adînci şi mai mult viziunea explicaţiei materialiste şi dialectice a acestuia, să discutăm ceva mai direct despre raporturile conştiinţei cu universul absolut, universul materiei în mişcare. Planul prim pe care-l vizăm este acela al raporturilor cu materia care conştientizează, cu creierul uman. Teza potrivit căreia creierul e organul gîndirii, organul vieţii conştiente a fost formulată de mult. Într-o anumită formă ea a apărut în contextele gîndirii mitologice. În spiritul ei urmează să înţelegem mitul naşterii Atenei, ca zeiţă a înţelepciunii, direct din capul lui Zeus. Mai tîrziu, această idee devine convingere a tuturor gînditorilor materialişti şi a tuturor naturaliştilor situaţi pe poziţii de gîndire materialiste. Ideea devine o poziţie fundamentală în scrisul filozofiei marxiste. Am putea cita în acest sens o listă întreagă de texte din Marx, Engels şi Lenin, din întreaga literatură materialistă şi dialectică.

Am putea în acelaşi sens face incursiuni interminabile în istoria cunoaşterii ştiinţifice a sistemului nervos al omului, mai ales a creierului. Renunţînd la o asemenea retrospectivă istorică, reţinem aici doar cîteva date din ştiinţa contemporană, din realizările ei de mai mare ecou. Amintim mai întîi explicaţiile biofizice şi biochimice ale structurii şi funcţionării neuronului ca entitate fundamentală a activităţii nervoase. Deşi începută mult înainte, descifrarea mecanismelor bioenergetice intime ale generării şi transmiterii „influxului nervos" a fost realizată abia în ultimele decenii. Teoria „pompelor" ionice a lui Hodgkin şi Huxley a devenit celebră, iar valoarea ei explicativă a fost onorată în 1963 cu Premiul „Nobel". Acelaşi lucru se poate spune şi despre mecanismele sinapsei, fără care nu pot fi înţelese în spirit ştiinţific circuitele interneuronale. Din perspectiva unor implicaţii mai de ansamblu, în teoria activităţii nervoase superioare un mare loc şi rol a ocupat şi ocupă realizările şcolii „reflexului condiţionat", întemeiată de Secenov şi Pavlov. Cu privire la activitatea unor componente structurale ale sistemului nervos central, realizarea neurofiziologică cea mai spectaculoasă a fost, probabil, punerea în lumină a rolului pe care-l are formaţia reticulară în generarea activităţii conştiente. Această descoperire a repus în discuţie problema organului principal al conştientizării. Eliberate de anumite unilateralităţi şi absolutizări, rezultatele discuţiei au dus la o mai bună precizare a raporturilor care există între cor-

Scanned with OKEN Scanner

texul cerebral şi formaţiile subcorticale în actele integrării superioare. La mari performanţe de tehnică experimentală, la o

de biochimie a activităţii de ansamblu a sistemului nervos, a creierului, şi mai ales a etajului superior al acestuia, scoarţa cerebrală.

În dezvăluirea unor mecanisme fundamentale ale activităţii nervoase, un rol deosebit l-a avut cibernetica. Noţiunea cibernetică

legătură fiziologia activităţii nervoase
superioare psihologia corecteze completeze

viziunea clasică a arcului reflex. S-a ajuns pe această cale la ideea că, mai mult decît oricare alt sistem, creierul uman, în numele unei funcţionări normale, are nevoie de realimentări informaţionale de la efectori, că mai mult decît oriunde e nevoie aici de complicate *feed-back*-uri. Activitatea-reflex condiţionată şi necondiţionată n-a mai apărut ca realizîndu-se prin arcuri simple, care au de fiecare dată un punct terminus în efectori. Această activitate se realizează mai degrabă prin sisteme de arcuri „inelare", sau, mai bine spus, prin duble arcuri. În mecanismele arcurilor duble, unul îndeplineşte funcţiile transmiterii directe, iar altul pe cele al transmiterii inverse a informaţiei. Fără mecanismele conexiunii inverse nu pot fi asigurate fenomenele finalităţii, procesele măririi şi realizării scopurilor. Cibernetica a adîncit explicarea materialistă a fenomenelor gîndirii şi prin realizările ei tehnice prin crearea maşinilor prelucrătoare de informaţie.

structura şi principiile de funcţionare a acestora a dus pe alocuri

cibernetic, ca fiind sistemul capabil de cele mai complexe, mai înalte şi mai subtile prelucrări informaţionale.

Toată această viziune a pus în discuţie problema raporturilor

creierul „creierul electronic",
direa aparatuală" gîndirea naturală. să intrăm

toate dimensiunile acestei discuţii, să urmărim toate poziţiile care au fost formulate, să le argumentăm şi contraargumentăm. Reţinem doar poziţia de principiu : prezenţa maşinilor cibernetice (cazul lor cel mai evoluat este acela al calculatorului electronic) nu poate fi ignorată în discuţiile actuale despre creier şi funcţiile lui. Analogiile stabilite e bine să fie conştientizate, să vedem în ele o suplimentare a modului materialist de a privi fe-

la rangul creierului uman sau al degradării mecaniciste a acestuia la treapta mașinii cibernetice trebuie evitate. Informația pe care o deține o mașină logico-informațională are un alt mod de a fi decît informația subiectivă și conștientă pe care și-o acumulează, stochează și prelucrează creierul uman. Informația din mașină este o informație de atribuire. Informația [illegible] există, de regulă, numai *în* mașină, nu și *pentru* mașină, ea există în fond pentru destinatarul om. Omul este prezent și în veriga inițială și în cea finală a oricărui flux informațional din orice gen de mașină cibernetică. În lumina acestor particularități, ca și a multor altora, se cade să fim de acord cu toți aceia care, recunoscînd toate performanțele prezente și viitoare de modelare tehnică a unor laturi ale activității intelectuale a omului, afirmă că „mașina rămîne mașină".

Tabloul de mai sus, prin care arătam cum descrie și explică știința contemporană organul conștientizării, e foarte sumar. Din perspectivă filozofică ne interesează masa de date ale științei prezente și viitoare numai în măsura în care ele devin necesare demonstării dependențelor conștiinței de materia organizată în mod deosebit. Toate acestea reprezintă doar date ale suporturilor sub-

uman nu există. Degradarea sau dispariția lor înseamnă totodată și degradarea vieții conștiente, respectiv dispariția ei ireversibilă. În virtutea acestei dependențe, conștiința n-a fost și nu este niciodată și niciunde un ceva care să existe prin sine, care să-și dobîndească o totală autonomie. În înțelegerea acestor „dependențe" și „suporturi" e foarte important momentul „în" și „prin". Subliniem în acest fel că produsele reflectării conștiente nu apar ca epifenomene, nu sînt o suprastructură a unor structuri, nu ies ca atare, ca imagini subiective, din subiect. Ele nu-și dobîndesc o existență spațială a lor și numai a lor, ele există numai în și prin dimensiunile spațiale ale suporturilor lor. Ieșirea lor din subiectivitate se face pe anumite căi : căile comunicării și activității umane. Căile obiectivizării își au propriile lor componente substanțiale și energetice, propriile dimensiuni spațiale. Dacă lucrurile stau așa, atunci conștiința ne apare ca fiind existență mijlocită, ca avînd în lume, prin însăși natura sa, poziția esenței.

Dependențele pe care conștiința le are în raport cu materia care o generează nu trebuie absolutizate. Conștiința nu se reduce la materia prin care apare. Ea nu e niciunde, în însăși cantitatea și

Scanned with OKEN Scanner

omului. În conștiință nu există nici un ion și nici un atom, nici o moleculă și nici o macromoleculă din sistemele funcționale care o produc. Avem aici, în planul dependențelor descrise, și un moment al nedependenței, al ființării conștiinței, ca altceva, ca opus al materiei în mișcare. Din această perspectivă apar iluzorii pretențiile unor neurofiziologi, biofizicieni și biochimiști ai creierului de a ajunge pe căile analizelor lor la sesizarea directă a ceea ce este o idee ca idee, un sentiment ca sentiment. Esența conștiinței, dacă o înțelegem bine, nu rezultă din raportarea la suporturile ei, ci din raportarea de reflectare la obiectul său la obiectele ei. În planul acestei raportări, ca este, așa cum am mai spus, imaginea ideală a lumii materiale, raportarea eului uman la rest și a tot restului la eul uman.

În planul raportării la obiectul ei, conștiința prezintă alte dependențe și mijlociri, nedependențe și opoziții. Dependențele sînt date de faptul că, în procesul constituirii și devenirii ei, conștiința nu se naște din sine, ci din mișcarea de reflectare a ceea ce este exterior ei. Acest exterior se prezintă ca natură, ca societate. Menirea fundamentală a conștiinței este, așa cum spunea Marx, de a transpune și traduce în sine lumea lucrurilor, fenomenelor și proceselor. Ea se originează în mod esențial din această lume, constituindu-se ca un altul al acesteia. Dependențele unei idei despre un lucru de lucrul însuși sînt însă de un alt tip decît dependențele senzațiilor și ale percepțiilor. Obiectul exterior al produselor gîndirii este un „obiect" care nu are existență fenomenală, care are poziția esenței. O noțiune, o lege a științei etc. nu se pot confrunta nemijlocit cu ceea ce exprimă ele reflectoriu, informațional, cognitiv. În planul realității obiective, esențele nu există ca esențe, ci numai dizolvate în și prin sistemele fenomenalizării lor. Nu există ca atare, spațial și temporal, nici „electron" în genere, nici „specie" în genere, nici „om" în genere. Avem nemijlocit de-a face doar cu electroni particulari, surprinși prin sistemele de detectare aici sau acolo, cu specia x sau y, concretizată sau fenomenalizată prin masa tuturor indivizilor ei, cu oameni-indivizi, care au fost, sînt sau vor fi. Aceasta nu înseamnă că generalul, necesarul, esența nu au statutul existențelor obiective. În calitate de entități ale lumii obiective, ele au un mod existențial specific, modul de a fi în și prin particular, întîmplător fenomenal. Această referire la teoria ontologică a raporturilor dintre momentele unităților și opozițiilor în cauză ni se pare necesară în surprinderea dependențelor conștiinței de materia conștientizată.

mit fel a acestuia. Această dependență este, ca și la senzație sau perceptie, o dependență de ordin reflectoriu, informațional, o dependență de constituire a unor „echivalențe informaționale". Prin dependența gîndirii de materia gîndită se naște obiectivitatea gnoseologică, se naște modul ideilor, abstracțiilor și teoriilor de a fi obiective.

În judecarea acestor dependențe și a acestor originări se impune o subtilă respectare dialectică a măsurii lucrurilor. Absolutizarea acestor dependențe a dus și duce la imanentism, iar ignorarea lor la diferite grade și forme ale idealismului gnoseologic,

obligă la o dreaptă conștientizare și a opozițiilor relative care apar și se constituie. Aceste opoziții țin de faptul incontestabil după care ideea unui lucru nu este lucrul însuși. Ideea și lucrul au poziții existențiale diferite, proprietăți și valori funcționale diferite. Ce poți face practic cu un lucru nu poți face cu ideea lui și nici invers. Această situație a fost bine surprinsă de Kant atunci cînd a afirmat că nu-i totuna să ai o sută de taleri în cap sau să-i ai în buzunar, sau de Lenin cînd a scris că niciodată nu s-au născut copii din dragoste platonică. Același gînd tot așa de sugestiv a fost exprimat de Spinoza afirmînd că niciodată „conceptul" de ciine nu dem că necesită comentarii suplimentare.

Date fiind momentele de opoziție față de lumea al cărui altul este conștiința, ea se și constituie într-un univers al ei, univers care, mișcîndu-se ca un dependent, are și un coeficient de rela- independență. Elementele

lumea materiei în mișcare se extind și dincolo de faptul că o idee nu e însăși obiectul ei. Această opoziție o găsim și în aceea că nicicînd conștiința, în modurile și eforturile de apropriere cognitivă sau atitudinală a realității, nu poate epuiza complexitatea și infinitatea acesteia. Lumea conștiinței este oricînd mai puțin decît lumea lucrurilor și a faptelor. Rezultă de aici permanenta relativitate a cunoașterii, veșnica incapacitate umană de a traduce și a transpune în sine totul, de a trăi în fața tuturor notelor și dimensiunilor pe care le are existența (este vorba aici, bineînțeles, de o incapacitate reală și nu principială). În confruntările cu realitatea, conștiința prezintă o relativă independență și în sensul rămînerii ei în urmă, neracordării suficiente cu dinamica dezvoltării sociale. Uneori mișcarea ideilor, a sentimentelor, a convingerilor nu ține pasul cu ritmul dezvoltării reale a istoriei. Conștiința ajunge atunci în situația de a fi inertă, conservatoare, de a se lăsa devansată de

conducerii au datoria sesizării distanțelor și accelerării proceselor de eliminare a ideilor depășite, de învingere a inerțiilor informaționale, de ridicare a conștiinței la nivelul exigențelor pe care le are existența socială. Recentele măsuri de îmbunătățire a muncii

mai sus elementele de conștiință politică, morală, filozofică etc., de a le face să corespundă și mai bine cerințelor actuale.

că ea poate și devansa mișcările reale. Mersul ei înainte se manifestă ca și capacitatea de a construi în sine, după legile ei proprii și după normele libertății sale. Relativa autonomie față de obiect generează însă și posibilitatea falsului și a fantasticului.

Devansînd mișcările reale, conștiința permite omului să facă incursiuni în viitor, să orienteze realitățile prezente pe anumite căi ale devenirii viitoare. Numai printr-o asemenea mișcare a gîndului, teoria marxistă, idealul comunist sînt forțe ale dezvoltării

4. 2. Funcțiile conștiinței

Înscrierea conștiinței în contextul general al realității trebuie urmărită și din punctul de vedere al funcțiilor ei. Considerăm că fenomenele conștiinței îndeplinesc prin excelență funcții *de cunoaștere, de atitudine* și *demiurgice.*

Prin funcțiile *de cunoaștere,* înțelegem, așa cum nu e greu de sesizat, cele prin care conștiința permite omului să-și apropie, să-și însușească informațional realitatea. În și prin acestea, omul descrie și explică lumea în toată gama dimensiunilor ei. Surprinderea conținuturilor și formelor pe care realitatea le are, a condițiilor, cauzelor și legilor prin care entitățile ei există, îi permit omului să acționeze în cunoștință de cauză, să se manifeste ca sistem relativ liber față de contextul realității în care se află, să se prezinte ca ființa supremă în ierarhia colțului nostru de univers.

Funcțiile de cunoaștere ale conștiinței sînt fundamentale. Aici conștiința își etalează mai mult decît în oricare alt loc propria natură și propria s-a forță.

Din funcțiile de cunoaștere decurg, fără a se reduce la ele.

tate, chiar față de propria sa realitate, se manifestă, de regulă, în două genuri : afective și volitive. Prin gama afectivității, omul are emoții, sentimente, pasiuni ; prin gama actelor de voință, omul se impune pe sine realității, îi învinge rezistențele, își realizează propriile interese, scopuri, idealuri. În universul atitudinilor, ca derivat din cel al cunoașterii, se rezumă parcă sintetic tot eul conștient al omului, se face din om un subiect care, în forme și nuanțe diferite, trăiește fericit sau nefericit. Acest univers are o mare pondere în viața umană ; în jurul lui gravitează, credem noi, jumătate din tot ceea ce este om, omenesc.

Funcțiile demiurgice apar ca sinteză a celor cognitive și atitudinale, fiind în același timp și un altceva decît cunoaștere și atitudine. Înțelegem prin ele acea activitate a conștiinței care, într-un mod sau altul, duce la crearea prin om a ceva nou sub soare, crearea unor sisteme de idei sau de obiecte care n-ar putea fi fără activitatea conștiinței. Latura creatoare a reflectării prin conștiință se manifestă multiplu. Mai întîi avem de-a face cu un act de creație în însuși procesul realizării universului de idei al omului. Acest univers presupune nu o simplă receptare informațională a realității, ci o atitudine activă, prelucrătoare, constructivă. Prin conștiință, existența se completează cu o nouă dimensiune. Ideile sau cunoștințele despre realitate odată constituite devin premise și condiție a creației obiectuale. Înainte de a construi ceva *in re* omul construiește *in mente*. Creația în conștiință premerge și pregătește creația obiectuală, creație realizată de formele activității propriu-zis practice. În numele acestei situații, conștiința apare ca fiind „atelierul" principal al atitudinilor demiurgice ale omului. Activitatea acestuia, luată în și prin sine, nu creează nimic substanțial și energetic, nici o structură obiectuală sau procesuală. Creația elaborată în conștiință urmează să-și găsească căile obiectivizării în planul lumii exterioare, în planul transformării efective a realității. Transformînd lumea, dîndu-i acesteia un mod de a fi care să corespundă nevoilor sale de ansamblu, omul își creează din și pe fondul mediului natural, un mediu sui-generis al lui, mediul socialului. În acest mediu intră mai întîi sistemul bunurilor materiale fără care omul nu-și asigură cuantumul de negentropie eficientă necesară vieții și activității lui. Tot aici intră sistemul valorilor spirituale destinate satisfacerii nevoilor de ordin etic, estetic, politic etc. În termenii materialismului istoric, domeniul vieții sociale se împarte în economic și ideologic sau, mai general, în existență socială și conștiință socială. economicului este

uitat, care s-a constituit ca realitate și necesitate istorică. Gradul

conștiință a ceea ce considerăm în mod obișnuit forme ale conștiinței sociale e mai apropiată, mai evidentă. Conștiința individuală e mai prezentă, mai angajată. Gradele libertății au aici un mai mare teren de realizare.

Dacă tot ce e social este mediat mai mult sau mai puțin de conștiință, atunci creația în conștiință e un termen mediu în silogismul existențial al omului. Am avea ca termen prim natura, ca termen mediu conștiința și drept concluzie mediul social al omului ca „natură" proprie și specifică. Omul există în „lumea" lui, lumea care-i apare în primul rînd ca societate, ca istorie; prin acestea se înscrie el în contextul general al universului fundamental și absolut. Această înscriere este complexa și marea creație a omului, este manifestarea funcțiilor sale demiurgice. Omul este autorul scărilor sale de valori.

Funcțiile creatoare ale conștiinței au fost sintetic surprinse de V.I. Lenin cînd a scris: „Conștiința omului nu numai că reflectă lumea obiectivă, dar o creează" [3]. Unii autori înțeleg acest aforism în spiritul unei disjuncții exclusive între funcțiile reflectorii și cele creatoare. Considerăm că o asemenea interpretare nu este în spiritul viziunii de ansamblu a lui Lenin. Textul în cauză, credem noi, vrea pur și simplu să pună în lumină locul și rolul conștiinței în activitatea prin care omul își creează o lume exterioară care să fie, ca natură și istorie, cît mai apropiată de nivelul realizării sale plenare.

Dacă între funcțiile reflectorii și demiurgice nu există raporturi de excludere, între ele nu există nici raporturi de simplă complementaritate. Corelațiile sînt aici mai strînse, mai dialectice. Așa cum am mai spus, realizările cognitive ale conștiinței pot fi privite ca mare act de creație. Activitatea propriu-zis creatoare, indiferent dacă produsele ei se obiectivează sau nu, dacă sînt de ordinul valorilor materiale sau spirituale, poate fi privită ca o mișcare de reflectare, mai ales de reflectare a reflectărilor. Intră într-un asemenea caz nu numai creația, să zicem, poetică, în care un anumit conținut îmbracă forma realizării și comunicării metaforice, ci și creația practică, creația ca modificare efectivă a naturii sau istoriei. În virtutea faptului că practicul nu este decît mod al ieșirii

o reflectare a reflectărilor de ordinul unu. Produsele creației *in mente* călăuzesc, ghidează, asigură și susțin din interior aceste obiectivizări. Produsele obiectivării sînt tot mișcare de reflectare, de expresie, de traducere, de transpunere a ceva în altceva. Aici însă „idealul", cum ar spune Marx, se transpune și traduce în „material". Aici conștiința își creează sistemul altților săi. Am putea numi acest gen și fragment al mișcării de reflectare ca reflectare a reflectării de ordinul doi. Momentele cognitive nu stau pur și simplu alături de cele demiurgice ; ele stau unele în și prin altele, ele trec unele în altele. Funcțiile de cunoaștere, de atitudine și demiurgice se împletesc în contextul activității conștiente a omului. În procesul exercitării lor, fiecare le pune și le presupune pe celelalte două.

Dacă privim toate aceste funcții dintr-o perspectivă mai de sinteză, din perspectiva pe care ne-o sugerează cibernetica, putem observa că funcțiile conștiinței sînt, prin excelență, funcții antientropice. Urmărind numai coordonatele fundamentale ale acestui fapt, putem considera că prin creația în subiect conștiința e generatoare, ea este punctul de plecare și de sprijin al creării negentropiei eficiente. În acest sens, dacă conștiința există în și prin om, putem afirma fără rezerve că și omul există prin conștiință. Fiind deținătoarea celor mai înalte și mai complexe funcții antientropice, conștiința apare în calitate de principală pîrghie atît a existenței omului, cît și a înălțării lui pe trepte din ce în ce mai înalte de umanitate. Conștiința este condiția fundamentală a progresului social-general.

4. 3. Originea conștiinței

În acord cu multe poziții afirmate în literatură, considerăm că saltul la conștiință e în mod organic legat de saltul la om.

Problema originii omului a fost mult și demult frămîntată în literatura filozofică și științifică. Multe laturi ale ei au trecut pe seama antropologiei biologice, știință particulară care prin însăși obiectul ei este chemată să descrie și să explice procesul „hominizării", cum ar scrie Theilhard de Chardin, să analizeze pe coor-

raporturilor dintre biologic şi social. Din perspectivă filozofică nu ne interesează toate detaliile acestei descrieri şi explicaţii, ne interesează numai rezumatul lor, sinteza care să vizeze natura şi legitatea acestui proces. Ne interesează mai ales modul înscrierii saltului la om în contextul general al devenirii mişcării de reflectare, consecinţele lui pentru constituirea universului-conştiinţă.

Din suita diferitelor explicaţii, punctul de vedere teologic, deşi cu o literatură masivă, nu mai are, cel puţin printre intelectuali, o pondere cît de cît semnificativă. S-ar putea considera că, în multe puncte ale ei, explicaţia teologică a cedat în faţa ştiinţei, că de multe ori chiar prin scrisul unor teologi se cultivă ideile şi afirmaţiile acesteia. Lucrările lui Th. de Chardin, paleontolog şi filozof catolic, ar putea fi invocate ca exemplu [54].

Ideea originii animale a omului se impune încă din perioada revoluţiilor burgheze. Ea a fost lansată de unii gînditori progresişti şi exploatată pe linia demascării concepţiilor teologice despre om, despre menirea şi esenţa acestuia. O serie de savanţi mai ales naturalişti (Ch. Darwin [55] şi E. Haeckel [56]) situează această idee pe un fundament faptic de neclintit. Legăturile de sînge ale omului cu lumea animală sînt dezvelite pe linia morfologiei, fiziologiei, paleontologiei, embriologiei etc. Pe baza unora din aceste date se şi formulează explicaţia biologistă. Ca provenienţă istorică şi ca formulare de esenţă, ea aparţine darvinismului. Apariţia omului, detaşarea lui ca specie de vîrf în constituirea arborelui genealogic al formelor vii, este pusă pe seama acţiunii aceloraşi factori ca şi oricare altă ramificare a acestuia. Şi în cazul omului au acţionat doar factorii selecţiei naturale, luptei pentru existenţă, selecţiei sexuale. Apariţia omului nu prezintă particularităţi deosebite, nu are abateri esenţiale de la cazul general. Viziunea pur biologică apare ca fiind suficientă.

Limitele acestui punct de vedere au fost puse în lumină de clasicii marxismului. Ei au semnalat că saltul la om nu e un salt oarecare, că el reprezintă un punct nodal de altă adîncime şi perspectivă, că avem aici o trecere care, prin conţinutul ei, îl desprinde pe om din animalitate şi-l face fiinţă a istoriei. Nivelele de adîncime şi schimbările de perspectivă pe care procesul hominizării le aducea cu sine, presupun acţiunea unor factori de altă calitate decît cei ai evoluţiei biologice generale.

---

[54] Vezi Th. de Chardin, *La place de l'homme dans la nature*, Paris, Albin Michel, 1956.

[55] Vezi Ch. Darwin, *La Descendence de l'Homme*, Paris, Schleicher Frères, editeurs.

[56] Vezi E. Haeckel, *Origine de l'Homme*, Paris Schleicher, Frères, edi-

Scanned with Scanner

delcze pe om ; trebuia concursul socialului care cumulează cu-

și acțiunea factorilor biologici ; el subliniază
care aceștia sînt modificați, și completați de acțiunea unor factori esențialmente sociali. Pentru Marx și Engels, secretul saltului dia-

muncii. Acest gînd își are o anumită expresie încă în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844.* Aici Marx scrie : „De aceea, tocmai în prelucrarea lumii obiectelor omul se afirmă pentru prima oară efectiv ca ființă generică... Datorită acestei producții, natura apare ca operă a sa și realitate a sa... omul nu se dedublează numai intelectual, ca în conștiință, ci și efectiv, prin muncă și se contemplă deci pe sine însuși într-o lume creată de el“ [58]

În procesul muncii, momentul esențial este acela al uneltei. Unealta se interpune între om ca parte a naturii și natură. Ea îi leagă și îl separă pe om de mediul lui, ea apare ca mare verigă mediatoare, ca rădăcină a unui șir de multe alte medieri. Unirea și separarea pe care o avem la nivelul interacțiunilor substanțiale și energetice ale maimuței-om cu anumite componente ale naturii devin rădăcina unirilor și a separărilor de ordin informațional, a unirilor și a separărilor prin gîndire. Unealta este punctul de sprijin al dedublării prin gîndire. Unealta este punctul de sprijin al dedublării efective, cum spunea Marx, care, la rîndul ei, este resursa principală a dedublării „intelectuale“.

Procesul muncii, ca proces al unei teribile încleștări a maimuței-om și apoi a omului-maimuță cu forțele naturii, nu putea să nu ducă la o substanțială lărgire a orizontului de impresii, senzații, percepții, reprezentări etc. O serie de însușiri ale lucrurilor abia acum intră în sfera interacțiunilor obiect-subiect. Datorită muncii, omul în formare descoperă o lume nouă, bogată, complexă, cu anumite constanțe și variabile. Transpunerea acesteia pe planul lumii subiective duce prin acumulări cantitative la o nouă calitate. Procesul desfacerii practice a lucrurilor duce la analiza mintală, duce la abstractizare, așa cum refacerea practică, prin mii și mii de repetiții, duce, prin sinteza mintală, la generalizare. Apar în modul acesta noi structuri și operații ale prelucrărilor informa-

---

[57] Pierre P. Grassé, *Toi, ce petit dieu. Essai sur l'histoire de l'homme.*

[58] K. Marx și F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Editura poli-

Scanned with OKEN Scanner

abstractizării etc., operații cu sarcini deosebite în procesul ela-

imaginilor-gîndire. În afara relațiilor ei cu munca, nici apariția,

reținem adevărul acelor rînduri scrise de F. Engels în care se arată că inteligența omului s-a dezvoltat în măsura în care omul a învățat „să transforme natura“ [59].

Modul în care procesul practicii sociale l-a modelat pe om și l-a desprins de strămoșii lui animali nu trebuie înțeles în sens unilateral, empirist ; omul nu trebuie privit numai ca om creat, ci mai ales ca creator, ca autocreator. Structurile și funcțiile specific umane trebuie privite ca rezultat al diferențierii și al dezvoltării unor structuri și funcții anterior date, diferențiere și dezvoltare care au avut ca principal punct de sprijin atitudinea activă a omului strămoș față de mediu și față de propriile sale nevoi vitale. Aici au concurat deopotrivă factorii endogeni și exogeni, au coexistat mereu elementele organizării și dezvoltării, sincronici și diacronici.

Esența explicației pe care marxismul o dă originii gîndirii se întîlnește cu pozițiile de fond ale „epistemologiei genetice“. În ciuda deosebirilor de termeni și de accente, putem găsi aceeași platformă de principiu : apelul la activitate. Rezumîndu-și parcă poziția, J. Piaget scrie : „Rădăcinile gîndirii trebuie căutate în acțiune, iar schemele operatorii derivă direct din schemele de acțiune : operația de adiționare derivă din acțiunea de reunire etc. Într-un mod general, structurile logico-matematice sînt extrase din coordonarea generală a acțiunilor mult înainte ca ele să se sprijine pe limbaj natural sau artificial“ [60]. Ideea de esență, pe care filozofia marxismului a afirmat-o în planul devenirii istorico-filo-

unei mase de date experimentale și de prelucrări teoretice în perspectiva evoluției ontogenetice.

Un alt punct de intersecție este de ordin metodologic. Antitezele general-teoretice care s-au confruntat și se mai confruntă

grija de a depăși dialectic această antiteză, se poate afirma că atît

dere care să afirme istorismul și apriorismul relativ. J. Piaget

toate curentele zilelor noastre“ [61].

uneori de esență. Nu ne putem opri însă asupra lor. Relevăm doar că marxismul are în contextul explicației sale forța trimiterii la dimensiunea istoriei și a socialului, iar epistemologia genetică, orientată esențialmente pe individ [62], are de partea sa forța abordărilor experimentale.

În calitatea ei de fenomen social, munca a antrenat și antrenează nu individul izolat, ci colective de indivizi. În procesul îndeplinirii ei, colaborarea se impune ca o condiție *sine qua non*. Nevoile colaborării au ridicat serioase și complicate probleme de semnalizare și de comunicare. În procesul rezolvării lor se și formează istoricește mijlocul specific uman de comunicare : vorbirea articulată.

Dacă în lumea animală comunicarea se face prin acțiunea unor „semnale-stimuli“, cum scrie R. Ruyer, la om apare posibilitatea și realitatea operării cu „semne-simboluri“ [63]. Această operare reprezintă depășirea calitativă a sistemelor de semnale și de comunicare cunoscute pe treptele preumane ale evoluției. „La început munca, iar apoi, împreună cu ea, vorbirea articulată — scrie Engels — sînt cele două stimulente esențiale sub influența cărora creierul maimuței — s-a transformat încetul cu încetul într-un creier omenesc“ [64]. Ideea lui Engels este reluată și afirmată cu alte mijloace de realizările școlii reflexului condiționat. Același gînd se afirmă și atunci cînd P. Chauchard scrie că „omul nu este pe deplin *sapiens* decît pentru că este *loquens*“ [65]

De ce putea limbajul să joace un asemenea rol ? În funcție de ce particularități devine factor al conștientizării ? Am spus mai sus că limbajul a apărut din nevoile comunicării, ca mijloc specific de realizare a acesteia. Această funcție este pînă astăzi fundamentală, în ciuda faptului că istoric s-au adăugat și altele. „Funcția esențială a limbii ca instrument este aceea de comunicare“, scrie André Martinet [66].

---

[61] *Ibidem*, p. 145.

[62] Vezi H. Wallon, *De la act la gîndire*, București, Editura științifică.

Scanned with OKEN Scanner

În calitate de purtătoare a ideilor, de mijloace ale obiectivării lor, ale ieşirii din captivitatea subiectivităţii, cuvintele au cel puţin două particularităţi care le fac să aibă consecinţe mari pentru geneza actelor gîndirii. Prima particularitate este aceea de a fi semnale *mediatoare*. Ele se instituie şi funcţionează numai pe baza conexiunii sau asocierii lor cu imaginile perceptive ale obiectelor pe care urmează să le designeze. Această mediere genetică şi funcţională a şi permis formele şi gradele de relativă convenţionalitate şi libertate în constituirea limbilor. Cuvintele nu mai sînt semnale naturale, ci sînt primele semne sau semnale instituite, primele artificii în sistemul conexiunilor de ordin informaţional. Dacă unealta a fost creaţia practică prin care s-a introdus specificul uman de inscriere substanţial-energetică în lume, cuvîntul este noutatea umană a inscrierii informaţionale. Dacă unealta a fost prima creaţie a culturii materiale, cuvîntul a fost prima invenţie a culturii spirituale. Elementele limbii au devenit, atît în subiectiv, cît şi în sfera lui, suporturile fundamentale ale universului informaţional uman, ale genurilor specific umane de manipulare a datelor cunoaşterii.

A doua particularitate a cuvîntului, ca purtător al informaţiei conştiente, este aceea de a fi un *semnal generalizator*. El e capabil să acopere o clasă întreagă de obiecte sau de acţiuni, de însuşiri ale acestora. „Orice cuvînt generalizează", notează V I Lenin în *Caiete filozofice*[67]. Chiar şi atunci cînd este vorba de cuvinte prin care se desemnează obiecte strict individuale, cuvîntul generalizează, surprinde ceea ce e comun în obiecte, ce e mai trainic, ce ţine de anumite constante ale acestuia.

În calitatea lui de semnal mediator şi generalizator, cuvîntul nu putea să nu-şi aducă un aport substanţial la însăşi formarea mecanismelor reflectării mediate şi generalizante, la operaţiile elaborării noţiunilor şi sistemelor de noţiuni, trăirilor şi sistemelor de trăiri. Cuvîntul a avut şi are contribuţii deosebite în însuşi procesul constituirii şi exersării gîndirii. Elementele limbajului interior se structurează în activitatea subiectivă în aşa fel, încît gîndirea devine de neconceput fără limbă, fără elementele şi regulile acesteia. Gîndurile nu pot apărea în capul omului, nu pot fiinţa fără a fi prinse în hainele limbii. Aceasta nu înseamnă că limba şi gîndirea se dizolvă una în alta. Dependenţele gîndirii de limbă şi ale limbii de gîndire trebuie privite şi din punctul de vedere al opoziţiilor lor. Dovada cea mai intuitivă a acestei situaţii o găsim în faptul că există în fond un mod general uman de a gîndi, în timp ce există atîtea limbi ale pămîntului.

---

[67] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, Bucureşti, E.S.P.L.P. 1938, p.

Scanned with OKEN Scanner

temeiuri ale fiinţării ei, instrumentul acesteia, este astăzi apărată fără rezerve de mulţi lingvişti de prestigiu. „Nu trebuie să uităm totuşi — scrie André Martinet — că limbajul exercită şi alte funcţii decît aceea de a permite înţelegerea reciprocă. În primul rînd, limbajul serveşte, pentru a ne exprima astfel, drept suport al gîndirii în aşa măsură, încît ne putem întreba dacă o activitate mintală lipsită de cadrul unei limbi ar merita numele de gîn- [illegible] Conexiunile condiţionare determinare privite însă nu numai de la limbă la gîndire, ci şi invers. Delacroix avea dreptate cînd surprindea sintetic această dublă relaţie : „Gîndirea face limbajul, făcîndu-se ea însăşi prin limbaj“ [69]

Alături de muncă şi limbă, au acţionat ca factori sociali ai umanizării şi alte componente ale vieţii colective a maimuţei în trecere, a omului în formare. Este vorba de întregul ansamblu al relaţiilor convieţuirii umane pe treptele de jos ale acesteia. Ne gîndim la relaţiile de consum, de viaţă de familie, de comunitate, de norme şi reguli de convieţuire, de transmitere organizată a experienţei etc. Concursul acestor factori nu trebuie uitat atunci cînd se creionează, oricît de rezumativ, datele explicaţiei marxiste a originii teribilului fenomen al conştiinţei. În cadrul acestei explicaţii, ideea cu loc şi rol de axă este aceea după care „conştiinţa este deci din capul locului un produs social şi rămîne un produs social atît timp cît există în genere oameni“ [70]

În literatura marxistă se discută adeseori problema primordialităţii acţiunii unor factori ai umanizării în raport cu alţii, de pildă primordialitatea muncii sau limbii în raport cu gîndirea. Dacă putem vorbi aici de primordialitate, credem că poate fi vorba numai de o primordialitate logică, valorică şi nu istorică. Numai ca pondere în economia de ansamblu a întregului proces munca poate fi considerată primordială. Istoric, credem noi, munca, limba diferent de treapta evoluţiei sale, *homo faber* l-a presupus şi l-a implicat pe *cel sapiens* şi *loquens*.

[69] A. Martinet, *Elemente de lingvistică generală*, Bucureşti, Editura

[70] Delacroix. *Le langage et la pensée*, P.U.F., 1930.
[71] K. Marx şi F. Engels, *Ideologia germană*, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1956,

Scanned with OKEN Scanner

Pe coordonata devenirii sale istorice, conştiinţa evoluează. Dacă această evoluţie vizează mai puţin procesele psihologice şi formele logice prin care fiinţează, ea se dezvoltă puternic din punctul de vedere al formelor ei sociale, al conţinutului cu care se încarcă istoriceşte.

Conştiinţa socială se diversifică în formele ei fundamentale în contextul unui proces istoric îndelungat şi anevoios. În fazele iniţiale ale manifestării sale, conştiinţa socială se prezintă ca mitologic. În această etapă, explicaţiile reale fac corp comun cu construcţiile fantastice, elementele ştiinţei, artei şi filozofiei stau împreună cu construcţiile de ordin religios. Din corpul de idei încă nediferenţiat se detaşează istoriceşte, pe de o parte, religiile diferitelor popoare şi, pe de altă parte, corpul comun al ştiinţei şi filozofiei. Diferenţierea se manifestă totodată şi pentru normele vieţii politice, morale şi juridice. Din sistemul ideilor de ordin ştiinţific şi filozofic se desprind apoi diferitele ştiinţe ale naturii, vieţii sociale, gîndirii. Acest proces a avut consecinţe pozitive atît pentru ştiinţă, cît şi pentru filozofie; în acest proces, fiecare se apropie din ce în ce mai mult de specificul şi de menirea sa fundamentală. Ştiinţa devine forma de viaţă spirituală menită să înarmeze societatea cu cunoaşterea cauzelor şi a legilor diferitelor procese particulare; filozofia devine din ce în ce mai mult sistemul ideilor menite să explice lumea ca totalitate, să-i permită omului să-şi formuleze atitudinile fundamentale faţă de lume, faţă de sine şi faţă de semenii săi. Se apropie de specificul şi destinaţia lor arta, politica, dreptul şi morala.

Diferenţierea formelor a fost susţinută şi accelerată de îmbogăţirea conţinutului de idei propriu acestora. Dacă determinarea social-istorică a conştiinţei sociale poate fi urmărită în planul diferenţierii ei în forme fundamentale, acest fapt devine şi mai evident în evoluţia conţinutului de idei şi de atitudini. Cu anumite particularităţi de cumulare avem de-a face cu o istorie a ştiinţei şi ştiinţelor, artei şi artelor, filozofiei şi filozofiilor, formelor şi instituţiilor politice, moralei, dreptului şi chiar a religiilor. Avem astfel o lungă şi bogată istorie a culturii.

Chiar diferenţiată ca forme şi conţinut, dispunere în timp şi spaţiu, sens şi valoare, conştiinţa socială s-a prezentat şi se prezintă ca un *sistem*, în care ideile, sentimentele, convingerile s-au împletit şi s-au condiţionat. Formele conştiinţei sociale, în ciuda

Scanned with OKEN Scanner

lîngă altele, ci, dimpotrivă, au fiinţat şi fiinţează în contextul unei strînse interacţiuni.

În calitatea ei de sistem şi de nivel al reflectării conştiente, conştiinţa socială se constituie numai din şi prin conştiinţele individuale. Formele şi conţinuturile ei nu au un purtător substanţial şi energetic care să fie alături sau pe deasupra indivizilor concreţi. Fiinţarea a ceea ce numim conştiinţă socială presupune o anumită grupare a indivizilor, o constituire a lor în comunităţi mai mult sau mai puţin organizate. Existînd numai prin conştiinţele individuale, conştiinţa socială nu este simpla sumă a acestora ; ea este sinteză şi se constituie numai din elementele generale, din ideile, sentimentele şi convingerile care au valabilitate la scara comunităţii, care privesc modul comunităţii de a-şi explica natura şi istoria, de a-şi formula gama atitudinilor faţă de ele.

Fiind sinteză, nevizînd tonurile şi nuanţele personale, conştiinţa socială se dezvoltă prin exersarea funcţiilor de cunoaştere şi de atitudine ale indivizilor concreţi. Rezultatele creaţiilor individuale, obiectivizate în formele culturii, se constituie în tezaurul de valori ale tehnicii, ştiinţei, artei, moralei, filozofiei etc., de unde, prin educaţie şi instrucţie, alimentează procesul formării conştiinţelor individuale. Dacă componentele conştiinţei sociale îşi au drept resursă prelucrările informaţionale ale conştiinţelor individuale, acestea, la rîndul lor, se originează în conţinutul lor esenţial şi general din sistemul ideilor şi atitudinilor conştiinţei sociale. La nivelul fenomenelor de conştiinţă, mai ales al celor de conţinut al acestora, graniţele dintre individual şi social sînt greu de trasat. De un individual „pur" şi de un social „pur" nu poate fi vorba.

Modurile şi gradele identităţii dintre individual şi social, cu referire, bineînţeles, la planul fenomenelor de conştiinţă, au o anumită evoluţie istorică. În cadrele acestei evoluţii, în ciuda unor abateri de la regulă, s-a manifestat şi se manifestă tendinţa apropierii, anulării şi diminuării unor contradicţii. În acest sens, un mare pas îl face socialismul. El creează premisele reale, economice ale integrării mai organice a intereselor, ideilor, scopurilor, con-

[illegible] posibilitatea abstractă a unor identităţi absolute. În plan real însă putem admite cel mult realizarea unei apropieri asimptotice de ceea ce ar trebui să fie, de performanţele suprapunerii perfecte. În planul mişcărilor reale, în ciuda interferenţelor, graniţele dintre conştiinţa socială şi conştiinţa individuală nu numai că se menţin, dar se pot manifesta uneori ca situaţii conflictuale, situaţii în care, cel puţin sub anumite raporturi, constelaţiile conştiinţelor

Scanned with OKEN Scanner

individuale să nu se înscrie sau să se înscrie cu greu în cosmosul conștiinței sociale și invers. Unitățile și opozițiile care apar între conștiința socială și cea individuală pot fi un anumit reflex al altor unități și opoziții : existență socială-conștiință socială, economie-ideologie, politică-filozofie, știință-religie, teorii ale filozofiei etc. Oricît de mare ar fi coeficientul de expresie al altor unități și opoziții, raporturile dialectice dintre individual și social rămîn una dintre resursele interioare ale dezvoltării reflectării conștiente. În zonele acestor raporturi se realizează asimilarea și neasimilarea, admiterea și respingerea ideilor și atitudinilor altora. Aici e un domeniu al meditației, criticii și creației. În procesul unor asemenea confruntări se creează ideile și convingerile noi. Din poziția lor de bunuri inițial subiective, ideile și atitudinile nou elaborate se obiectivează pe diferite canale, devin bunuri sociale, ajung realitate istorică. Din modul lor de a fi și de a acționa în sferele existenței sociale, ideile și convingerile se reîntorc, pe calea reflectării, în conștiință. Din această uluitoare mișcare de du-te-vino de la existența socială la conștiința socială, de la idei și sentimente la acțiuni, de la teorii la instituții și invers s-a și creat istoricește istoria, s-a născut și se naște statutul existențial a ceea ce numim societate. În contextele acestui statut, atît pe coordonatele timpului, cît și ale spațiului, conștiința, mai ales în ipostaza ei de conștiință socială, se înscrie într-un mod extrem de complicat. Elementul de esență al acestei înscrieri a fost și este surprins de marxism în și prin teza : „Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența determină conștiința"[1]
Această teză fundamentală intervine în moduri și grade diferite, în toate analizele materialist-istorice ale vieții sociale, în toate soluțiile pe care gîndirea marxistă le-a dat și le dă marilor unități și opoziții de ordin social. Această teză materialistă trebuie mînuită cu multă suplețe dialectică pentru a nu-și altera marea ei valoare explicativă.

Pe fiecare treaptă a dezvoltării istorice, formele vieții spirituale au exprimat în felul lor condițiile existenței sociale și existenței în genere, au servit specific constituirea diferitelor moduri de viață socială. Prin conținuturile ei înaintate, conștiința socială, în virtutea rolurilor ei active, a fost întotdeauna un mare factor al organizării sociale, al progresului social.

În faza istorică pe care o trăim, conținutul de idei și de atitudini înaintate se află în primul rînd în ceea ce foarte general și sintetic denumim conștiință socialistă. Această treaptă a conștiinței

---

[1] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, București, E.P.L.P., 1954, p. 9.

sociale vizează o parte a lumii spirituale contemporane care e subordonată pe oricare din coordonatele ei servirii realului și idealului comunist. Ideologia politică în acest caz urmărește prin programele sale maximale și minimale, tactice și strategice construirea societății comuniste. Dreptul și morala, arta și știința, fiecare în felul său, se subordonează aceluiași scop. Filozofia marxistă îndeplinește în acest context rolul de chintesență spirituală a întregii epoci.

Dînd curs viziunii marxiste cu privire la dimensiunile și la rolurile sociale ale conștiinței socialiste și ale formelor ei, partidul nostru, în contextul unei atenții deosebite acordate revoluției culturale, a insistat mereu asupra locului factorilor de conștiință în edificarea materială și spirituală a noii societăți, în procesul finisării ei. Dacă acest lucru s-a făcut și în trecut, azi acest proces este mai mult ca oricînd în atenția activității de partid. Documentele destinate îmbunătățirii muncii ideologice sînt în acest sens un argument. Aceste documente nu sînt un produs conjunctural. Măsurile preconizate sînt o cerință a momentului istoric dat, a perspectivelor pe care societatea noastră le are. „În noile condiții de dezvoltare a țării noastre activitatea ideologică, educativă devine o puternică forță, formarea omului nou, cu o înaltă conștiință socialistă, cu un larg orizont de cultură reprezintă un factor de prim ordin în întreaga activitate de transformare revoluționară a societății, de edificare a socialismului și comunismului“ [72].

Înalta conștiință socialistă presupune în primul rînd avîntul științei și culturii în general, presupune un sistem de convingeri politice care să permită înțelegerea tuturor realităților politice ale timpului din perspectiva mersului general al societății spre comunism, presupune un cod moral care, servind progresului social, să-l înnobileze pe om.

Conștiința socialistă, în oricare dintre compartimentele ei, are menirea de a acționa ca un ferment, de a deveni forță transformatoare, pîrghie a ridicării omului și omenirii mai sus, pe noi trepte de umanitate. „Îmbunătățirea activității ideologice va trebui să contribuie la transformarea conștiinței comuniste într-o uriașă forță revoluționară a societății noastre“ [73]

---

[72] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste*, București, Editura politică, 1971.

[73] Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologiei și al activității politice și cultural-educative*, București, Editura politică, 1971, p. 33.

Scanned with OKEN Scanner

Nu e cazul să urmărim în detaliu problemele şi soluţiile materialist-istorice cu privire la conştiinţă, la natura, formele şi rolurile ei în istorie. Se cade însă să subliniem că fenomenul conştiinţei are implicaţii deosebite nu numai în explicarea specificului existenţial al vieţii sociale în ansamblu, ci şi în determinarea statutului existenţial al fiecărui individ. Conştiinţa şi conştiinţa de sine, chiar determinate puternic din exterior, îndeplinesc roluri deosebite în conturarea condiţiilor existenţiale individuale. Dimensiunile existenţei umane individuale sînt în primul rînd nişte dimensiuni ale conştiinţei. Individul e atît cît poate cu-

În şi prin conştiinţă, individul este fiinţa finită ce se raportează la infinit, fiinţa relativă care tinde spre absolut. Avem în aceasta una dintre marile note ale omului, nota prin care omul îşi depăşeşte limitele. Din mişcarea spre infinit şi absolut, omul concret se reîntoarce la sine nu numai cu conştiinţa forţei sale, ci şi cu aceea a finitudinii, relativităţii şi neputinţei.

aici, unele orientări filozofice speculează mult şi ajung să vadă în conştiinţa morţii nota definitorie a omului, perspectiva majoră a vieţii, manifestarea brutală a absurdului.

Filozofia marxistă, în acord cu spiritul ei materialist şi dialectic, vede în finitudinea fizică şi psihică a omului una dintre manifestările naturalului, firescului şi legicului. Pe cît e de dialectic că ne-am născut (filogenetic sau ontogenetic), pe atît de dialectic este şi că murim. Ne supunem şi în acest fel implacabilei deveniri. În procesul acestei supuneri însă, omul nu s-a gîndit şi nu se gîndeşte în primul rînd la moarte, ci la opusul ei, la viaţă. Înaintarea noastră ca indivizi, ca omenire nu e înaintare spre moarte, ci spre viaţă, spre sensurile şi idealurile acesteia. Ideea morţii nu generează conştiinţa absurdului, ci, dimpotrivă, a nonabsurdului. Conştiinţa finitudinii ridică cu multă forţă problema sensului vieţii. Dacă nu trăim oricît, nu putem trăi nici oricum.

Sensul e înainte de toate un fenomen de conştiinţă ; prin el trece sentimentul vieţii fericite sau nefericite. El e orientarea permanentă spre scopuri, e drumul realizării acestora. Discuţia filozofică despre sensul vieţii se reduce mai mult sau mai puţin la discuţia despre scopuri. În faţa definirii şi alegerii acestora, conştiinţa individuală se înfruntă cu o adevărată masă de dificultăţi. De unde să fie luate ? Din idealurile istoriei ? Din gama nevoilor şi a dorinţelor personale ? Din clasa valorilor economice, politice,

morale ? Din domeniul adevărului, frumosului ? Dacă elaborarea scopurilor trebuie să evite alternativele metafizice, atunci care e dialectica conjugării lor ? etc.

Scopurile, mari sau mici, înălțătoare sau josnice, se formulează numai în urma unor conștiente căutări. În definirea acestora, subiectul-om intervine activ, punîndu-și în joc toate facultățile de selecție și decizie, de ierarhizare și valorizare. În toate acestea, conștiința individuală se manifestă ca fiind și determinată și liberă, și angajată și singură. Genurile și gradele determinării și nedeterminării, angajării și neangajării decurg, de regulă, din sistemul tuturor condițiilor sociale și personale în care se manifestă individul. Momentul central și dificil al oricărei decizii decurge din conștiința responsabilității. Ca act al angajării, sentimentul responsabilității trebuie să se miște pe două planuri mereu intretăiate : planul răspunderii față de propria fericire și fericirii altora. Altruismul poate îmbrăca forme care să se miște de la cercul familiei pînă la comunitățile de ordinul clasei, națiunii, poporului sau chiar umanității. Este normal ca în angajările ei sociale conștiința să se miște în așa fel, încît să vizeze zone cît mai largi de viață socială.

Scopurile cer mijloace. Aceasta face ca, în sistemul condiției umane, dialectica mijloacelor și scopurilor să ocupe un loc însemnat. Problema cea mai dificilă cu care conștiința are în acest sens de-a face este de a aprecia de unde și pînă cînd o valoare este scop, de unde și pînă cînd o valoare este mijloc. O gamă de fenomene sociale mari (viață, om, adevăr, frumos, datorie etc.) pot fi cu greu categorisite metafizic într-o clasă sau alta. În aprecierea lor, suplețea gîndirii dialectice se dovedește din nou extrem de necesară.

Din exercitarea mijloacelor și orientarea lor spre scopuri rezultă în modul cel mai general actele creației. Toate dimensiunile omului, fizice și morale, de cunoaștere și de atitudine, se rezumă și se exprimă în ceea ce produce, în ceea ce substanțial și energetic modifică. Produsele activității îi conferă omului un statut existențial aparte, îl fac să fie nemijlocit prin sine și numai mijlocit prin condițiile lui cosmice. Rezultatele creativității îl fac pe om să fie mereu nu numai în fața unei lumi independente de el, ci și în fața uneia pe care mereu și-o făurește. Confruntarea omului cu lumea pe care și-o creează are pentru el, pentru orizonturile lui filozofice și pentru modurile de a-și concepe locul în lume consecințe diferite și contradictorii. În orice act de alegere, decizie și realizare, individul se afirmă pe sine, își manifestă esența. Pe căile creației omul se înalță și se apropie de modul lui

Scanned with OKEN Scanner

de a fi „un mic dumnezeu", cum spunea naturalistul și eseistul Pierre Grassé [7].

În același timp însă, acolo unde se afirmă, omul se și neagă, acolo unde își etalează anumite posibilități își închide căile de acces spre altele, atunci cînd alege din mai multe alternative își îngustează gama alegerilor. Înălțindu-se spre sine, omul se și îndepărtează de sine ; apropiindu-se de ceea ce este în mod posibil, recade mereu în ceea ce este în mod real, înaintînd spre ceea ce este în mod abstract, el nu ajunge niciodată să treacă dincolo de ceea ce este în mod concret.

Dialectica confruntării omului cu sistemul propriilor sale produse, indiferent de ce natură și valoare, se rezumă și se exprimă în ceea ce filozofic se cheamă înstrăinare și dezînstrăinare. Înstrăinarea reprezintă formele și gradele în care omul ajunge să fie dominat și alterat de sistemul propriilor sale produse. Înstrăinarea vizează consecințele negative ale afirmării omului, ale obiectivării lui în creație în anumite condiții sociale. Aceste consecințe, din modul lor de a fi fenomene ale vieții reale, devin fenomene de conștiință. Conștiința înstrăinării e dureroasă, apăsătoare ; ea ocupă o zonă mare în viziunea omului, în modul lui de a-și concepe noțional și atitudinal locul în lume.

Condiția de fond a omului nu e aceea de a se înstrăina și de a rămîne veșnic în această stare. Prin actele altor creații, omul se ridică din alteritate, refăce procesul căderii sale, elimină consecințele negative ale activității, se apropie de sine și de ceea ce este el în mod esențial. Dinamica dezînstrăinării vizează consecințele pozitive ale activității de alegere, decizie, creație, vizează căile înaintării omului spre sine, spre treapta manifestărilor sale plenare. Procesul acesta real se proiectează reflectoriu în subiect și se fixează în ceea ce numim conștiința dezînstrăinării. Ideea și sentimentul dezînstrăinării au funcții salvatoare. Ele îi dau omului aripi, îi permit să zboare real și ideal spre zonele măreției și autenticității sale.

Pe coordonatele manifestărilor lui sociale și individuale, fenomenul conștiinței ridică, fără îndoială, și multe alte probleme. E datoria analizelor general-sociologice și antropologico-filozofice să le pună, să le discute și să le soluționeze. Problemele selectate aici nu fac decît să atragă atenția asupra faptului că teoria filozofică a fenomenului-conștiință, dacă începe cu analiza dimensiunilor lui ontologice, trebuie să continue cu analiza funcțiilor lui gnoseologice și dacă urmează să se treacă la formele manifestărilor lui sociale, se poate încheia numai cu punerea și cu discutarea

---

[7] Vezi Pierre Grassé. *Toi, ce petit dieu*. Paris, Gallimard, 1951.

problemelor care vizează direct filozofia omului. In acest sens, spre deosebire de existenţialism şi mai ales de cel camusian, considerăm că filozofia nu are ca singură problemă cu adevărat „serioasă" problema „dacă viaţa merită, sau nu, să fie trăită" [75] sau „dacă viaţa are sau nu un sens" [76].

Oricît de serios şi de filozofic e conţinutul acestor întrebări, filozofarea nu se poate începe cu ele. Pentru a le putea pune şi discuta cît de cît serios, trebuie mai întîi să urmărim „dimensiunile" lumii şi „categoriile spiritului" [77]. Numai după aceasta putem spune ceva consistent din punct de vedere teoretic despre om şi problemele lui, despre locul şi rolul lui în lume, despre sensurile vieţii. Consideraţiile antropologico-filozofice nu pot începe filozofarea ; ele o pot doar încheia. Dacă aceasta este valabil pentru structura problematicii filozofice în genere, ea devine cu atît mai necesară atunci cînd este vorba de analiza filozofică a conştiinţei.

Concluziile de ordin general care se impun din punctul de vedere al unei abordări de ansamblu a problemelor conştiinţei sînt, după opinia noastră, următoarele :

Ca natură, origine şi funcţii, conştiinţa este un fenomen derivat şi nu primordial, secund, chiar dacă nu şi secundar. Elementele caracterului derivat sînt date de modurile în care conştiinţa, nefiind un ceva în sine, prin sine şi pentru sine, e în mod esenţial un ceva ce există prin alţii şi pentru alţii, prin şi pentru anumite sisteme ale materiei în mişcare. In acest fel, teoria filozofică a conştiinţei afirmă şi ca teza materialităţii lumii, poziţia monismului materialist.

Monismul materialist marxist este dialectic. El nu promovează ideea reducerii conştiinţei la materia în mişcare, ci recunoaşte şi subliniază nota de idealitate proprie acesteia. Nu sînt ignorate momentele independenţelor şi ale relativelor opoziţii pe care conştiinţa le are cu materia care conştientizează şi care e conştientizată.

Conştiinţa e fenomen secund, dar nu secundar, întrucît ea are un rol principal şi esenţial. Conştiinţa există prin om şi omul există prin conştiinţă. Dacă această corelaţie e valabilă la nivelul individului, ca devine valabilă şi la nivelul istoriei. Factorul

---

[75] Albert Camus, *Mitul lui Sisif*, Bucureşti, Editura pentru literatură universală, 1969, p. 7.

[76] *Ibidem*, p. 8.

[77] *Ibidem*, p. 7 .

Scanned with OKEN Scanner

conștiință, în diferitele lui moduri de a se manifesta, joacă pe amîndouă planuri un rol covîrșitor. Atît progresul social, cît și desăvîrșirea individuală trec prin acest rol.

Teoria filozofică a marilor domenii și a marilor opoziții conduce spre teza : cea mai adîncă unitate a lumii e dată de prezența materiei ca entitate primordială, fundamentală și absolută. Cea mai adîncă diversitate rezidă în prezența conștiinței. Această diversitate pune și presupune condiția unității. Dată fiind această condiție, iată-ne ajunși în final la restabilirea teoretică a armoniei pe care la început am luat-o ca distrusă. Pornind de la „ruptura" materie-spirit, ne-am reîntors la ea, suprimînd-o în teza unității în diversitatea, înțeleasă, bineînțeles, în spirit materialist și dia-

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scan

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul X-lea
INTRODUCERE

De la primele ei începuturi, în filozofia antică (indiană, chineză şi îndeosebi greacă), şi pînă în zilele noastre, problematica cunoaşterii a căpătat un loc tot mai important în gîndirea teoretică. Scepticismul antic, preocupările lui Bacon, Galilei şi Descartes consacrate elaborării unei metode generale a cunoaşterii ştiinţifice, empirismul englez şi francez al secolelor XVII-XVIII (Locke, Hume şi Condillac), filozofia critică a lui Kant sînt tot atîtea momente istorice în care determinarea posibilităţilor, ţelurilor şi limitelor cunoaşterii teoretice devine motivul central al reflecţiei filozofice.

Secolul nostru, şi îndeosebi ultimele decenii, cunoaşte o extraordinară dezvoltare în lărgime şi adîncime a cercetărilor de filosofie a ştiinţei, în cadrul cărora locul dominant îl ocupă elaborarea epistemologiilor şi a metodologiilor marilor ramuri ale cunoaşterii ştiinţifice (a disciplinelor logico-matematice, experimentale, istorice, a ştiinţelor sociale sau a ştiinţelor omului). Nu ne propunem să facem în cele ce urmează o prezentare istorică a apariţiei[1] şi evoluţiei problemei cunoaşterii şi apoi a teoriei cunoaşterii ca disciplină filozofică. Ne vom limita să evidenţiem unele motive, resorturi şi impulsuri care au generat şi au alimentat reflecţia şi dezbaterea gnoseologică şi sînt în măsură să ex-

---

[1] *Despre originea problemei cunoaşterii*, vezi P.P. Negulescu, *Problema cunoaşterii*, Bucureşti, Editura Academiei, 1969, p. 39—66.

plice evoluția în timp a temelor acestei reflecții și dezbateri, cu referire la cîteva momente istorice care sînt în cel mai înalt grad semnificative în această privință.

1. Modelele științei și evoluția problematicii teoriei cunoașterii

Toate activitățile umane fundamentale, ca activități conștiente, premeditate, au o componentă cognitivă. Analiza critică a procesului cunoașterii este, prin urmare, implicată în reflexia sistematică asupra experienței oricărui domeniu de activitate. Teoria cunoașterii, ca reflecție asupra cunoașterii, se elaborează pe baza întregii experiențe istorice a omenirii în ceea ce ea are fundamental. Rolul hotărîtor în constituirea problematicii și a marilor concepții gnoseologice l-a avut însă dezvoltarea gîndirii teoretice, a filozofiei și științelor, sub influența determinantă a practicii social-istorice.

Teza pe care intenționăm s-o argumentăm este că nucleul marilor doctrine gnoseologice clasice a fost elaborarea unui model ideal al științei, al cunoașterii adevărate și probate ca obiectiv final al efortului de cunoaștere. Teorii originale asupra cunoașterii s-au constituit întotdeauna prin formularea explicită a unui asemenea model sau pe baza unor presupoziții tacite, dar esențiale, privitoare la ceea ce trebuie să fie știința. Acest model conține în sine problematica specifică a fiecărei concepții gnoseologice.

Primul pas constă în a stabili dacă știința, așa cum este înfățișată în acest model, există realmente sau poate fi construită în viitor. În cazul că răspunsul este principial negativ, ne găsim în fața problematicii gnoseologiei sceptice: argumentarea sistematică a imposibilității științei. Diferitele variante ale scepticismului (scepticismul antic grec, scepticismul lui Hume) au luat naștere ca reacții față de credința în capacitatea cunoașterii omenești

concepția asupra științei dominante în epoca lor și își propun să dovedească, pe baza examinării izvoarelor, mecanismelor și condițiilor generale ale cunoașterii omenești, că știința nu numai că nu există efectiv și nu poate fi dobîndită în viitorul apropiat, dar nu este, în principiu, posibilă. Dacă, dimpotrivă, modelul științei pe care îl propune o teorie a cunoașterii nu și-a găsit încă realizarea, dar analiza condițiilor și a mijloacelor cunoașterii între-

Scanned with OKEN Scanner

prinsă în cadrele ei nu oferă temeiuri pentru a contesta în principiu posibilitatea de a construi o asemenea ştiinţă, această teorie a cunoaşterii ni se înfăţişează ca un program de reformă a ştiinţei, ca proiectul unei ştiinţe pe cale de constituire sau a unei ştiinţe care urmează să fie construită în viitor.

Această problematică este ilustrată foarte bine nu numai de proiecte foarte ambiţioase prin caracterul lor universal atotcuprinzător şi în acelaşi timp riscante prin normele şi prin interdicţiile rigide pe care le instituie, cum sînt cele cuprinse în *Noul organon* al lui Bacon, în *Discursul asupra metodei* al lui Descartes, în *Cursul de filozofie pozitivă* al lui Comte sau în programul fizicalist şi reducţionist al pozitivismului logic din deceniul al IV-lea al secolului nostru, aşa cum a fost expus în *International encyclopedia of unified science*, ci şi de programe care formulează obiective mai precise pentru o etapă determinată şi pentru un domeniu determinat al ştiinţei, cum sînt cele expuse în lucrarea lui Marx şi Engels *Ideologia germană* pentru ştiinţa istoriei şi a omului sau în cartea lui Claude Bernard *Introducere în studiul medicinii experimentale* pentru ştiinţele biologice.

În sfîrşit, o teorie a cunoaşterii poate să aibă în centrul problematicii ei analiza posibilităţii unei ştiinţe deja constituite, cum este cazul empirismului clasic al secolelor XVII-XIX în raport cu ştiinţa empirică a naturii sau al apriorismului kantian în raport cu mecanica newtoniană, prima ştiinţă teoretică a naturii. Problema care se pune în acest caz, arată Kant, nu este dacă ştiinţa este posibilă[2], căci de posibilitatea unei ştiinţe care există deja nu avem motive să ne îndoim, ci cum este ea posibilă. Modelul ştiinţei, elaborat prin cercetarea posibilităţii unei ştiinţe deja constituite, serveşte ca normă, ca etalon pentru a determina posibilitatea altor discipline teoretice de a deveni ştiinţe (de exemplu problema posibilităţii metafizicii la Kant).

Desigur, deosebirea dintre o gnoseologie care se elaborează ca proiect al unei ştiinţe ce urmează să fie constituită şi una legată de cercetarea posibilităţii unei ştiinţe care există deja este relativă. Căci idealul, valoarea se formulează şi în cunoaştere pornind de la anumite elemente ale prezentului (vezi, de pildă, idealul matematic al ştiinţei, *mathesis universalis*, la Descartes). Pe de altă parte, analiza gnoseologică a unei ştiinţe deja constituite tinde spre elaborarea unui prototip ideal, epurat de imperfecţiunile şi de contingenţele proprii oricărei stări reale a ştiinţei.

---

[2] „Cînd ne întrebăm dacă o ştiinţă este posibilă întrucîtva că ne îndoim de existenţa ei" (I. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa ca o ştiinţă*, Bucureşti, „Cultura Naţională", 1924, p. 15).

Scanned with OKEN Scanner

Considerații cît de sumare asupra relației dintre istoric și logic, fapt și normă, realitate și valoare invederează caracterul naiv și iluzoriu al tuturor încercărilor, caracteristice pentru teoriile clasice ale cunoașterii, de a construi, pe baza realităților cunoașterii științifice dintr-un moment istoric dat, un model global și absolut al științei și de a determina pe această bază limitele absolute ale cunoașterii omenești.

Filozofia antică greacă a produs în dezvoltarea ei o concepție originală asupra științei ca țel suprem al cunoașterii. În această concepție, știința este menită să dea o explicație unitară lumii sensibile accesibile simțurilor și universului în general prin descoperirea substanței tuturor lucrurilor (apa la Tales din Milet, focul la

[illegible] Deosebirea dintre știință

și opinie (doxa) este un pivot [illegible]

cunoștință despre fenomenele sensibile, care sînt socotite doar momente lipsite de consistență în fluxul curgerii universale. Dimpotrivă, știința este cunoașterea lumii inteligibile, a substanței. concepută ca o realitate imuabilă, veșnică, indestructibilă. Lumea inteligibilă este primară, esențială în raport cu lumea sensibilă. supusă schimbării, în ordinea existenței și, prin urmare, în ordinea cunoașterii. Știința, cunoașterea principiilor inteligibile, permite deducerea și explicarea fenomenelor sensibile.

Idealul științei în cultura antică greacă și-a găsit expresia clasică în filozofia lui Platon și Aristotel. Teoria platonică a reamintirii și teoria aristotelică a intelectului activ sînt concepții distincte asupra posibilității științei, asupra căilor prin care se poate ajunge în posesiunea principiilor cunoașterii absolute. Aceste teorii exprimă punerea și rezolvarea explicită a problemei gnoseologice: „dacă este posibilă știința ?“, „Cum este posibilă știința ?“. Socotind că știința, concepută în acest fel, nu este numai accesibilă în principiu spiritului omenesc, dar și-a găsit deja realizarea deplină în propria lor filozofie, Platon și Aristotel au dat o soluție dogmatică problemei gnoseologice[1].

Epistemologia lui Platon și Aristotel (știința ca teorie rațională care se desfășoară deductiv pornind de la principii dobîndite pe cale strict intelectuală) a fost inspirată, evident, de modelul matematic; ea reprezintă mai exact imaginea idealizată a caracteristicilor științei matematice a timpului.

Scepticismul doctrinar, teoretic, așa cum îl găsim la Aenesidemus Agrippa sau la Sextus Empiricus, nu poate fi înțeles decît prin raportare la idealul pozitiv al științei, așa cum a fost el

---

[1] Vezi P.P. Negulescu, *Problema cunoașterii*, București, Editura Academiei, 1950, p. 73—107.

Scanned with OKEN Scanner

formulat de marii filozofi ai antichității, care își prezentau propriile concepții ca o împlinire a acestui ideal. Scepticismul doctrinar se deosebește ca teorie gnoseologică pe deplin elaborată de vechiul scepticism, care a exprimat mai mult o stare de spirit, un sentiment de neîncredere în capacitatea omului de a cunoaște adevărul, sentiment trezit și alimentat în primul rînd de diversitatea filozofiilor, de caracterul ireconciliabil și indecidabil al controverselor dintre filozofii, care își revendicau fiecare calitatea de a prezenta știința însăși. Argumentele împotriva filozofilor, pe care le găsim, de pildă, în tropii lui Sextus Empiricus, urmăresc să întemeieze concluzia că știința, concepută ca fiind cunoașterea prin forța gîndirii pure a unor adevăruri cu valoare obiectivă și universală despre substanța și cauzele ultime ale tuturor lucrurilor, nu este, în general, posibilă.

Menționăm că atît teoriile dogmatice ale cunoașterii, amintite mai sus, cît și scepticismul antic fac apel în argumentare la considerații naive sau speculative asupra surselor și mecanismelor, ceea ce era inevitabil într-o epocă în care nu existau cunoștințe pozitive, științifice asupra fiziologiei activității nervoase superioare și asupra activităților subiectului în procesul cunoașterii.

În secolele XVII-XVIII, cînd se realizează mari progrese în matematică și astronomie și cînd ia naștere și se dezvoltă o știință experimentală a naturii, care se detașează realmente atît de cunoașterea comună, prestiințifică, cît și de pseudoștiința scolastică, reflecția gnoseologică a unor mari oameni de știință, ca Galilei, Descartes, B. Pascal și Newton, este centrată asupra elaborării unei metode generale a investigației științifice.
acest efort de analiză, în care cercetările asupra cunoașterii sînt dominate de preocupări normativ-metodologice, știința în plină dezvoltare își dobîndește conștiința de sine. Problema metodei, problema determinării căilor pe care putem dobîndi cunoștințe noi și a criteriilor apte să ne permită distingerea lor de concepțele și de teoriile naive sau pseudoștiințifice este de fapt problema determinării specificului cunoașterii științifice, a garanțiilor și a exigențelor, a căror observare este în măsură să confere rezultatelor demersului cognitiv valorile de adevăr și de eficacitate practică. Formularea unor asemenea exigențe și garanții se înscria pozitiv în lupta pentru emanciparea științei din starea de subordonare față de autoritatea bisericească și de spiritul scolastic-teologic.

Trecînd peste înclinația de a supraaprecia însemnătatea elaborării unei metode generale de cercetare pentru progresul științei (tendință ilustrată îndeosebi de concepțiile lui Bacon și Descartes, care minimalizau rolul gîndirii creatoare în descoperirea

ştiinţifică, considerînd că formularea unui sistem cuprinzător de reguli metodologice şi respectarea lor întocmai ar duce la o egalizare a spiritelor), remarcăm ca tendinţă predominantă, caracteristică epocii, năzuinţa spre elaborarea unei metode universale de cunoaştere valabilă pentru toate ştiinţele, prin generalizarea nejustificată a concluziilor unei reflecţii asupra condiţiilor cunoaşterii adevărate într-o anumită ştiinţă şi într-o etapă determinată a dezvoltării ei : ştiinţa empirică a naturii la Bacon, matematica la Descartes şi mecanica teoretică la Galilei şi la Newton. În viziunea carteziană, de pildă, întreaga ştiinţă urma să fie construită pornind de la cîteva enunţuri evidente al căror contrariu nu-l putem gîndi şi desfăşurînd prin deducţie toate implicaţiile acestor enunţuri. Descartes însuşi a încercat să aplice această metodă în metafizică. Acest model raţionalist al ştiinţei a fost preluat în forme originale şi de alţi gînditori, buni cunoscători ai disciplinelor matematice sau chiar creatori în domeniul matematicii, ca Pascal şi Leibniz.

O nouă orientare a fost dată cercetărilor asupra cunoaşterii de către empirism. Reprezentanţii empirismului au analizat cunoaşterea dintr-un unghi de vedere diferit faţă de cel al teoreticienilor metodei ştiinţei şi cu alte finalităţi. Obiectivul cercetărilor lor a fost cunoaşterea ca activitate a spiritului, analiza demersurilor mintale prin care iau naştere cunoştinţele. J. Locke, care inaugurează empirismul prin lucrarea *Eseu asupra intelectului omenesc* (1690), precum şi D. Hume şi E.B. Condillac, pentru a nu-i aminti decît pe cei mai consecvenţi gînditori empirişti ai secolului al XVII-lea, au promovat o disciplină nouă, psihologia, ca temelie a unei teorii generale a cunoaşterii, menită să cerceteze, cum scria Locke, „originea, întinderea şi certitudinea cunoaşterii umane“[1]. În determinarea puterilor intelectului omenesc şi a limitelor acestor puteri vedea Locke cel mai bun remediu atît împotriva cheltuirii sterile a energiei celor mai bune spirite în încercări infructuoase de a rezolva probleme care depăşeau limitele acestor puteri, cît şi a concluziilor sceptice pe care le trăgeau unii gînditori din lipsa oricărui progres în metafizică. Scepticismul lui Locke, ca şi acela al lui Condillac şi al altor reprezentanţi ai empirismului clasic, era îndreptat în primul rînd împotriva încercărilor de a propune soluţii problemelor metafizicii, care, credea el, depăşesc limitele puterilor intelectului. Filozoful englez sublinia caracterul nelegitim al extinderii scepticismului în afara acestor limite determinate.

---

[1] J. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1961, p. 13.

Locke. Hume şi Condillac au încercat să determine principial, odată pentru totdeauna, limitele cunoaşterii printr-o analiză exhaustivă a surselor cunoaşterii, a modului cum se formează ideile noastre, inaugurînd astfel preocupări care vor fi continuate, în forme specifice, de empirismul şi de pozitivismul secolelor XIX—XX. O asemenea analiză, considerau ei, poate stabili dacă există idei înnăscute în intelect sau dacă, dimpotrivă, toate ideile îşi au sursa în datele simţurilor, problemă de mare importanţă atît pentru a şti dacă trebuie să ne centrăm eforturile spre meditaţie sau spre observaţie, dacă vrem să facem să progreseze ştiinţele, cît şi în ceea ce priveşte concluziile pe care le implică pentru viaţa socială, pentru morală şi educaţie. Aceste concluzii au fost dezvoltate îndeosebi de iluminismul francez al secolului al XVIII-lea.

Marele merit al empirismului clasic, considerat din perspectiva prezentului, a fost însă că a înţeles şi a subliniat legătura dintre teoria cunoaşterii şi psihologie, locul central al problemei originii sau sursei cunoaşterii în problematica teoriei cunoaşterii. Întemeind-o în mod conştient pe psihologie, empirismul clasic a inaugurat în teoria cunoaşterii o orientare genetică şi azi actuală, cînd supoziţiile psihologice ale empirismului au fost infirmate de primele rezultate ale studiului ştiinţific al activităţilor subiectului în geneza celor mai elementare cunoştinţe. După cum subliniază marele psiholog şi epistemolog contemporan J. Piaget, „dacă empirismul deschidea astfel calea unui întreg curent de cercetări fundamentale şi nespus de fecunde, el însuşi a procedat într-un fel cam rapid şi mulţumindu-se cu un minim de ostenceli. De fapt, genul de observaţii şi de experienţe pe care le solicita şi-a făcut debutul în mod metodic abia în cursul secolului al XIX-lea şi pentru majoritatea marilor probleme se află încă în faza lucrărilor pregătitoare. Empiriştii înşişi s-au mulţumit să procedeze *more philosophico*, dacă ne putem exprima astfel, adică reflectînd mult şi invocînd faptele cu titlul de exemple şi de justificări : în astfel de cazuri, faptele confirmă întotdeauna ipotezele“[5].

Locke şi Hume au construit teoria empiristă a cunoaşterii având ca model ştiinţa empirică a naturii din vremea lor (fizica, chimia, biologia şi medicina), care se limita la generalizarea datelor de observaţie, la formularea unor clase, tipologii şi corelaţii empirice. Teoria empiristă a abstractizării şi inducţiei explică, cum vom vedea, tocmai posibilitatea unei ştiinţe empirice. Limitele generale ale cunoaşterii omeneşti, a căror determinare i-a

---

[5] J. Piaget, *Înţelepciunea şi înţelepciunea filozofiei*. Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1970, p. 84.

Scanned with OKEN Scanner

preocupat în mod deosebit pe gînditorii empiriști, nu sînt în realitate decît limitele cunoașterii empirice.

Teoria raționalistă a cunoașterii a lui Leibniz și Kant s-a dezvoltat ca o reacție directă față de orientarea empiristă reprezentată de Locke și, respectiv, de Hume. În raport cu empirismul, raționalismul lui Leibniz și Kant pune problema posibilității științei în termeni radical noi, în primul rînd fiindcă nu ia ca model, ca sistem de referință știința empirică a naturii, ci matematica (Leibniz) sau, respectiv, matematica și știința teoretică matematizată a naturii (Kant). În *Critica rațiunii pure* (1781), lucrare care marchează un moment de mare importanță în elaborarea problematicii teoriei cunoașterii, Kant își propune să răspundă la problema posibilității metafizicii ca știință. Examinarea acestei probleme îl duce la întrebarea mai generală și mai fundamentală : „cum este posibilă știința în general ?". În opoziție cu empiriștii, Kant consideră ca științe, în sensul cel mai tare și mai riguros al cuvîntului, numai disciplinele care formulează enunțuri caracterizate prin necesitate și universalitate. Asemenea discipline erau matematica pură și fizica pură, al cărei prototip și model era, pentru Kant, mecanica newtoniană. Problema *Criticii rațiunii pure* este explicarea posibilității matematicii și fizicii pure prin cercetarea facultăților de cunoaștere.

Kant a subliniat că analiza făcută de Hume originii ideii de cauzalitate l-a trezit din „somnul dogmatic" și l-a condus la punerea problemei posibilității științei. Pornind de la concepția empiristă asupra surselor cunoașterii, D. Hume a contestat, în opera sa fundamentală *Cercetare asupra intelectului uman* (1748), posibilitatea cunoașterii unor raporturi cu valoare universală și necesară cum sînt legile cauzale. Această teză, care rezultă ca o concluzie necesară din concepția empiristă asupra surselor cunoașterii, era pe deplin compatibilă cu explicarea posibilității unei științe empirice, a unei științe care se limitează să determine relațiile constante, repetabile dintre fenomene, dar nu putea fi pusă de acord cu faptul existenței unei științe teoretice a naturii, cum este mecanica newtoniană. Respingînd empirismul, Kant respinge de fapt limitarea cunoașterii la cunoașterea empirică, respinge conceptul de știință de la care pornește și pe care se întemeiază empirismul clasic. Raționalismul apriorist, ca doctrină gnoseologică, este rezultatul la care a ajuns Kant în încercarea de a explica, prin analiza structurii subiectului cunoscător, posibilitatea unor cunoștințe necesare și universale, pe care le-a numit cunoștințe apriori. Explicarea posibilității unor asemenea cunoștințe se pune cu acuitate deosebită de îndată ce cădem de acord

Scanned with OKEN Scanner

că știința conține realmente asemenea cunoștințe și că posibilitatea lor nu poate fi explicată în cadrul concepției empiriste asupra surselor cunoașterii, adică prin generalizarea datelor de observație, după cum a argumentat încă Hume, în critica pe care a făcut-o conceptului de cauzalitate.

Această problematică a teoriei kantiene a cunoașterii, confruntată cu problematica teoriei empiriste a cunoașterii și a raționalismului prekantian (Descartes, Pascal și Leibniz), arată cu multă limpezime că firul conducător care trebuie urmărit pentru a înțelege substratul marilor orientări și controverse gnoseologice, este cercetarea și punerea în lumină a modelelor și a conceptelor asupra științei care le-au inspirat. Aceste modele au fost elaborate, cum am văzut, printr-o reprezentare idealizată a stării reale a unor științe determinate în etape istorice determinate. Putem conchide că starea și dezvoltarea științelor, alături de motivele ideologice dominante ale fiecărei epoci, constituie principalele elemente ale determinării istorice concrete a evoluției problematicii teoriei cunoașterii.

2. Problematica teoriei marxiste a cunoașterii

Problematica nouă pe care o aduce marxismul în teoria cunoașterii nu poate fi înțeleasă decît în raport cu contribuția sa teoretică esențială, concepția materialistă despre om și istorie. Pe baza conceptului de practică socială (*praxis*), concept central al noii sale filozofii a istoriei și a omului, Marx a schițat principiile generale ale unei concepții originale asupra raportului subiect-obiect, într-o dublă confruntare și delimitare critică cu idealismul absolut hegelian și cu materialismul contemplativ al lui Feuer-

Hegel a introdus pentru prima dată practica în teoria cunoașterii, concepînd istoria omenirii ca istorie a autocreării omului (în totalitatea determinărilor sale, inclusiv ca subiect cunoscător) prin propria sa muncă. În concepția idealistă a lui Hegel, determinarea supremă a omului ca subiect este însă conștiința de sine, iar munca este concepută numai ca muncă spirituală. *Fenomenologia spiritului* exprimă într-o formă idealistă esența muncii ca activitate transformatoare a subiectului asupra obiectului. Hegel a înțeles practica în mod idealist, ca un concept al acțiunii și nu ca acțiune materială care transformă realmente obiectul. Înțelegerea activității subiectului în cadrul idealismului absolut

Scanned with OKEN Scanner

că știința conține realmente asemenea cunoștințe și că posibilitatea lor nu poate fi explicată în cadrul concepției empiriste asupra surselor cunoașterii, adică prin generalizarea datelor de observație, după cum a argumentat încă Hume, în critica pe care a făcut-o conceptului de cauzalitate.

Această problematică a teoriei kantiene a cunoașterii, confruntată cu problematica teoriei empiriste a cunoașterii și a raționalismului prekantian (Descartes, Pascal și Leibniz), arată cu multă limpezime că firul conducător care trebuie urmărit pentru a înțelege substratul marilor orientări și controverse gnoseologice, este cercetarea și punerea în lumină a modelelor și a conceptelor asupra științei care le-au inspirat. Aceste modele au fost elaborate, cum am văzut, printr-o reprezentare idealizată a stării reale a unor științe determinate în etape istorice determinate. Putem conchide că starea și dezvoltarea științelor, alături de motivele ideologice dominante ale fiecărei epoci, constituie principalele elemente ale determinării istorice concrete a evoluției problematicii teoriei cunoașterii.

2. Problematica teoriei marxiste a cunoașterii

Problematica nouă pe care o aduce marxismul în teoria cunoașterii nu poate fi înțeleasă decît în raport cu contribuția sa teoretică esențială, concepția materialistă despre om și istorie. Pe baza conceptului de practică socială *(praxis)*, concept central al noii sale filozofii a istoriei și a omului, Marx a schițat principiile generale ale unei concepții originale asupra raportului subiect-obiect, într-o dublă confruntare și delimitare critică cu idealismul absolut hegelian și cu materialismul contemplativ al lui Feuer-

Hegel a introdus pentru prima dată practica în teoria cunoașterii, concepînd istoria omenirii ca istorie a autocreării omului (în totalitatea determinărilor sale, inclusiv ca subiect cunoscător) prin propria sa muncă. În concepția idealistă a lui Hegel, determinarea supremă a omului ca subiect este însă conștiința de sine, iar munca este concepută numai ca muncă spirituală. *Fenomenologia spiritului* exprimă într-o formă idealistă esența muncii ca activitate transformatoare a subiectului asupra obiectului. Hegel a înțeles practica în mod idealist, ca un concept al acțiunii și, nu ca acțiune materială care transformă realmente obiectul. Înțelegerea activității subiectului în cadrul idealismului absolut

rămîne abstractă, sublinia Marx în prima teză despre Feuerbach, cunoaşte activitatea senzorială

Pe de altă parte, materialismul lui Feuerbach, dominat de o concepţie săracă în conţinut şi, în esenţă, idealistă asupra omului

tiv, activitatea omenească autentică, aceea care îl deosebeşte pe om de animale şi determină cursul istoriei şi transformările sociale, este activitatea teoretică, producerea ideilor. Munca productivă, interacţiunea practică dintre subiect şi obiect care determină în ultimă instanţă condiţiile materiale, naturale şi sociale ale existenţei umane şi-l produce pe om în ansamblul determinărilor sale de fiinţă socială, deci inclusiv ca subiect cunoscător, nu sînt considerate un factor istoric (vezi teza I a lui Marx despre Feuerbach) [7].

Prin concepcrea omului ca subiect al practicii social-istorice, Marx a depăşit în acelaşi timp idealismul absolut şi materialismul contemplativ ca poziţii gnoseologice şi a adus o problematică nouă în teoria cunoaşterii. În opoziţie cu Hegel, Marx şi Engels au fundamentat nu speculativ, ci pe temeiuri pozitive, empirice, o înţelegere dialectică a raportului dintre subiectiv şi obiectiv în dezvoltarea istorică a societăţii.

In viziunea concepţiei marxiste asupra omului şi a istoriei, cunoaşterea nu este nici reflectare pasivă, înregistratoare a realităţii materiale, nici activitate creatoare sustrasă oricărei determinări şi condiţionări social-istorice, ci o activitate creatoare a omului istoric, care se desfăşoară pornind de la premise obiective în cadrul unor condiţii istoriceşte determinate, care corespund unui anumit nivel de dezvoltare al practicii sociale. Concepînd cunoaşterea ca activitate a unei fiinţe concrete istoriceşte determinate, marxismul abordează problematica gnoseologică dintr-o perspectivă nouă, punînd pe primul plan analiza caracterului social, a bazei sociale şi a determinării sociale a procesului cunoaşterii. Marxismul subliniază că însuşirea practică, materială şi însuşirea cognitivă a lumii sînt inseparabile. Forţele productive şi relaţiile sociale care exprimă nivelul şi particularităţile activităţii practice a oamenilor într-o epocă istorică constituie premisele şi condiţiile fundamentale ale cunoaşterii ca activitate socială şi

---

[6] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Editura politică, 1958.

[7] Vezi F. Engels, *L. Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane*, cap. III.

Scanned with OKEN Scanner

determină orientarea generală și limitele istorice ale însușirii cognitive a realității.

Relația cognitivă s-a constituit ca funcție a relației practice subiect-obiect în procesul muncii și al vieții sociale. Încă de la începuturile istoriei sociale, cunoașterea depășește limitele unei funcții utilitare, adaptive în sensul biologic al termenului. Necesitățile colectivităților și ale indivizilor, necesități cărora le este subordonată, în esență, activitatea de cunoaștere în primele etape ale dezvoltării sociale, au un caracter istoric. Producerea unor nevoi noi care depășesc limitele cerințelor indispensabile pentru supraviețuire constituie, subliniază Marx și Engels[8], primul fapt istoric care îl separă pe om de animal. Acțiunea nevoilor sociale ca impulsuri și forțe motrice ale cunoașterii și faptul că anumite cunoștințe au o funcție practică, utilitară sînt fapte de ordin istoric. Elaborîndu-se mult mai tîrziu, ca o explicație teoretică a fenomenelor constatate empiric, ca știință care nu-și propune obiective nemijlocit utilitare, cunoașterea își conservă și își amplifică funcția practică, transformatoare. În zilele noastre, știința teoretică este, în ultimă instanță, izvorul celor mai profunde transformări și restructurări în toate domeniile practicii sociale.

Relația dintre practica social-istorică și cunoașterea teoretică este o relație de interacțiune circulară. Principiul unității cunoașterii teoretice și a practicii social-istorice constituie un principiu fundamental al filozofiei marxiste. Teoria materialistă a istoriei, elaborată de Marx, oferă cadrul conceptual și metodologic general pentru elaborarea unei sociologii științifice a cunoașterii, menite să studieze legile prin care se realizează influențele complexe și adeseori mediate ale diferitelor forme ale practicii sociale și ale relațiilor sociale asupra dezvoltării cunoașterii teoretice.

Practica social-istorică, în toate formele ei, constituie izvorul cunoașterii. Pentru aplicarea acestui principiu al gnoseologiei marxiste este esențială înțelegerea faptului că realitatea obiectivă și obiectul cunoașterii nu se confundă. Pe măsura dezvoltării practicii social-istorice se constituie noi obiective și noi interese pentru cunoaștere, iau naștere noi mijloace și instrumente cognitive. Odată cu aceasta, noi domenii și secțiuni ale realității obiective devin obiecte ale cunoașterii. Nici o determinare, nici o relație a lumii obiective nu este dată odată pentru totdeauna ca obiect al cunoașterii. Transformarea realității obiective, naturale și sociale, în obiect al cunoașterii și al activității practice este un proces istoric. Produsele activității practice a generațiilor și nu realitatea naturală așa cum există ea, independent de istorie și de

---

[8] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, E.S.P.L.P., 1956, p. 16—17.

Scanned with OKEI Scanner

activitatea transformatoare a oamenilor, constituie obiectul principal al cunoașterii, ca activitate umană istoricește condiționată. Raportîndu-se polemic la Feuerbach, Marx și Engels scriau în această privință: „El nu vede că lumea senzorială care îl înconjoară nu este un lucru dat din veci, în mod nemijlocit, mereu identic cu el însuși, ci un produs al industriei și al condițiilor sociale, și anume, în sensul că este un produs al istoriei, rezultatul activității unui șir întreg de generații, din care fiecare s-a sprijinit pe umerii generației anterioare, perfecționîndu-i industria și totalitatea relațiilor, modificîndu-i orînduirea socială în conformitate cu cerințe schimbate"[9].

Activitatea practică a omenirii în formele ei istorice concrete, variabile în spațiu și timp, este obiect de cunoaștere în aceeași măsură ca și produsele acestei activități: natura umanizată, lumea tehnicii, relațiile sociale, formele de organizare și instituțiile sociale ș.a.m.d. Iată de ce practica social-istorică constituie, în ultimă instanță, sursa tuturor cunoștințelor dobîndite în succesiunea generațiilor. „Științele naturii își dobîndesc atît scopul, cît și materialul prin activitatea «senzorială» practică a oamenilor"[10]. Această apreciere este, desigur, valabilă cu atît mai mult pentru științele sociale.

Marx a argumentat-o magistral într-un caz particular în introducerea manuscriselor sale economice din anii 1857—1858[11], evidențiind premisele istorice ale elaborării unor concepte fundamentale ale economiei politice, ca munca în general, „munca pur și simplu, nu munca manufacturieră, nici munca comercială sau cea agricolă"[12]. Geneza acestei categorii economice a fost condiționată de o puternică dezvoltare a producției de mărfuri, „în care indivizii trec cu ușurință de la un fel de muncă la altul, iar felul de muncă determinat reprezintă pentru ei ceva întîmplător și deci indiferent. Aici munca a devenit... în realitate, un mijloc de a produce avuție în general și și-a pierdut legătura specifică cu individul determinat. O asemenea stare, dezvoltată la cel mai înalt nivel, are loc în cea mai modernă dintre formele existente de societate burgheză în Statele Unite. Prin urmare, abia aici abstracția categoriei «muncă», «muncă în general», muncă fără altă specificare, acest punct de plecare al economiei politice moderne, devine în practică adevăr. De aici rezultă că abstracția cea mai simplă pe care economia politică modernă o pune ca piatră de temelie și care exprimă o relație străveche valabilă pentru

---

[9] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, E.S.P.L.P., 1956, p. 40—41.
[10] *Ibidem*, p. 43.
[11] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, Editura politică, 1962, p. 677—679.
[12] *Ibidem*, [illegible]

toate formele de societate, apare totuși numai în această abstracție ca fiind în mod practic adevărată în calitate de categorie a societății celei mai moderne“ [13].

De-a lungul istoriei, cuceririle importante ale gîndirii sociale, progresele în cunoașterea legilor și a tendințelor obiective ale istoriei au fost legate întotdeauna de mișcarea istorică a claselor și a forțelor sociale înaintate. O teorie revoluționară nu poate să apară și să se dezvolte decît pe solul unei mișcări sociale revoluționare reale. Geneza gîndirii marxiste, analizată pe larg în prima parte a manualului, ca și întreaga ei istorie pînă în zilele noastre, constituie o afirmare pregnantă a unității dintre teoria și practica revoluționară.

Marile transformări sociale care au loc în lumea contemporană, transformarea socialistă a societății, care cunoaște o mare varietate de căi și de forme concrete, experiența luptei de clasă și a mișcării de eliberare națională pe plan mondial, constituirea unor relații și forme de organizare socială noi, necunoscute în istorie, procesele care au loc în țările slab dezvoltate și în țările capitaliste dezvoltate îmbogățesc în mod fundamental experiența social-politică a omenirii, baza empirică a dezvoltării tuturor ramurilor științelor sociale.

Rolul determinant al practicii social-istorice în progresul cunoașterii teoretice se realizează printr-o constelație de influențe și impulsuri nemijlocite sau mijlocite, care acționează la nivelul diferitelor etaje și secvențe ale procesului de elaborare a cunoștințe-

teoretice. Menționăm ca esențiale premisele, condițiile și impulsurile pe care le generează transformările sociale de ansamblu și realizările din diferitele domenii ale practicii sociale (practica de producție, tehnică, social-politică, culturală, educativă etc., pentru revoluționarea instrumentației tehnice a observației și a experimentului științific, pentru introducerea unor noi tehnici de analiză ale datelor obținute prin observație și experiment, pentru revizuirea rețelei conceptuale, a principiilor teoretice și metodologice care intervin în interpretarea rezultatelor cunoașterii empirice.

Rolul determinant al practicii în evoluția și progresul cunoașterii științifice poate fi argumentat fără vulgarizări și simplificări numai dacă înțelegem știința ca un sistem în care mutațiile care se produc în diferite regiuni și la diferite nivele (empiric, teoretic și metodologic) se propagă atît pe orizontală cît și pe verticală și determină restructurări de ansamblu. Influența necesităților practice, a transformărilor care au loc în diferitele sfere ale practicii sociale se reflectă, desigur, mai direct și mai pregnant în obiecti-

---

[13] Idem, *Opere*, vol. 12, p. 678.

Scanned with OKEN Scanner

vele şi în orientarea cunoaşterii empirice, precum şi a ramurilor aplicate ale ştiinţei. Etajele superioare ale cunoaşterii ştiinţifice înregistrează aceste necesităţi şi transformări, le convertesc în fermenţi şi impulsuri ale creaţiei teoretice, în primul rînd datorită interacţiunilor din sistemul cunoaşterii ştiinţifice, a interacţiunii fundamentale pe verticală dintre etajele şi nivelele cunoaşterii ştiinţifice. Pentru a explica dinamica cunoaşterii ştiinţifice trebuie să ţinem seama în egală măsură de influenţa directă pe care o exercită tendinţele noi şi transformările din toate sferele vieţii şi activităţii materiale, practice, şi de rolul factorilor interni, al interacţiunilor şi al proceselor care au loc în interiorul sistemului ştiinţei. Contrapunerea principială a acestor două serii cauzale, raportarea dezvoltării ştiinţei la factorii interni şi externi în termeni de alternativă rigidă este artificială, străină gîndirii dialectice.

Introducerea punctului de vedere al practicii în teoria cunoaşterii implică şi o nouă abordare a problemei limitelor cunoaşterii. În opoziţie cu tentativele empirismului clasic, continuate în filozofia pozitivistă şi dezvoltate pe alt plan şi cu alte mijloace, mijloacele analizei logice a limbajului, de către gîndirea neopozitivistă a secolului al XX-lea, de a determina limite principiale ale cunoaşterii şi a elabora criterii care să ne permită să delimităm în mod absolut, odată pentru totdeauna, problemele ştiinţifice, susceptibile să primească o soluţie pozitivă, de problemele metafizice, speculative, viziunea marxistă subliniază condiţionarea social-istorică şi relativitatea oricărei limite a cunoaşterii, caracterul relativ, istoric al graniţei şi al demarcaţiei dintre probleme şi domenii care pot fi cercetate ştiinţific şi cele care pot fi elaborate doar speculativ, dintre cognoscibil şi incognoscibil.

Termenii relaţiei cognitive nu sînt daţi odată pentru totdeauna. Obiectul cunoaşterii, toate mijloacele şi instrumentele însuşirii cognitive a obiectului şi chiar structurile subiectului cunos- produsul Determinarea limitelor cunoaşterii nu se poate face decît în raport cu un anumit nivel al practicii sociale, care circumscrie obiectul cunoaşterii şi condiţionează în linii mari şi în limite largi posibilităţile cunoaşterii, obiectivele care pot fi atinse prin eforturile cercetătorilor într-o anumită epocă istorică. După cum a arătat Hegel, nu putem determina o limită decît dacă trecem dincolo de ea, dacă o depăşim. Engels a subliniat această teză a dialecticii hegeliene, şi în acest sens trebuie înţeleasă, credem, următoarea notă din *Dialectica naturii*: „Pentru a şti ce poate pătrunde gîndirea noastră nu serveşte la nimic ca la o sută de ani după Kant să căutăm să determinăm limitele gîndirii din critica raţiunii, din cercetarea instrumentului cunoaşterii... Ceea ce poate pătrunde gîndirea noastră se vădeşte mai bine

din ceea ce a pătruns ea pînă acum, şi pătrunde zi de zi“ [14]. Orice încercare de a determina caracterul insolubil al unei probleme şi natura metafizică a unei problematici odată pentru totdeauna implică supoziţia că dezvoltarea cunoaşterii s-a încheiat, că a fost atins adevărul absolut, limita ideală a progresului cunoaşterii. Putem stabili limitele cunoaşterii numai în cadrul unei epoci istorice. Aceste limite istorice ale cunoaşterii se precizează pe măsură ce sînt depăşite. Odată cu dezvoltarea gîndirii teoretice putem determina probleme prost puse sau probleme insolubile în cadrul unei anumite perioade istorice, dar niciodată limitele gîndirii teoretice şi ale cunoaşterii omeneşti în general.

Ne-am mărginit să formulăm cîteva coordonate generale ale teoriei marxiste a cunoaşterii aşa cum decurg ele din principiile concepţiei materialiste despre societate. Aceste coordonate circumscriu un program de lucru care nu poate fi realizat decît pe baza unor investigaţii ştiinţifice speciale. Implicaţii gnoseologice mai speciale ale concepţiei lui Marx asupra omului şi a istoriei vor fi analizate în capitolele „Dialectica procesului cunoaşterii“ şi „Teoria adevărului“.

Există însă şi o altă sursă a teoriei marxiste a cunoaşterii. Este vorba de practica ştiinţifică a lui Marx şi a clasicilor gîndirii marxiste, aşa cum este ea fixată în cele mai importante lucrări de economie politică, sociologie, teorie politică sau istorie ale marxismului. Lenin nota în această privinţă în *Caiete filozofice*: „Dacă Marx nu a lăsat o «Logică» (cu literă mare), el a lăsat logica «Capitalului», şi acest lucru ar trebui folosit la maximum în problema care ne interesează. În *Capitalul* a fost aplicată la o singură ştiinţă logica, dialectica şi teoria cunoaşterii a materialismului...“ [15] Ca deschizător de drumuri în ştiinţele sociale şi ca fondator de ştiinţă, Marx a formulat preţioase reflecţii metodologice şi gnoseologice, cuprinse cunoscuta introducere a manuscriselor sale economice din anii 1857—1858, sau în *Capitalul*. Aceste reflecţii conturează în linii foarte generale modelul marxist al ştiinţei, ştiinţa teoretică a societăţii, pe care Marx o caracterizează în unitatea şi diferenţa ei specifică cu ştiinţa teoretică a naturii.

Pe de altă parte, în operele ştiinţifice fundamentale ale lui Marx, cum observă şi Althusser, există o teorie a cunoaşterii în stare „practică“, „latentă“. Prin analiza acestor opere este posibilă elaborarea ei teoretică [16].

---

[14] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura politică, 1964, p. 557.

[15] V.I. Lenin, *Caiete filozofice*, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1956, p. 207.

[16] Vezi L. Althusser, *Sur la dialectique materialiste*, în *Pour Marx*, Paris, Fr. Maspero, 1966.

Scanned with OKEN Scanner

Analiza implicațiilor gnoseologice ale operei științifice a lui Marx, și în primul rînd a *Capitalului*, a fost, de fapt, o preocupare constantă a cercetătorilor gîndirii marxiste în ultimele decenii. Această preocupare s-a intensificat în mod deosebit în deceniul trecut, cînd s-au împlinit o sută de ani de la apariția primului volum al *Capitalului* (1866). Semnificative pentru această orientare și notabile pentru nivelul și interesul lor teoretic sînt contribuțiile cuprinse în culegerea *Lire le Capital* (2 vol., Paris, 1966), care reunește studiile unui grup de cercetători marxiști francezi în domeniul științelor sociale (L. Althusser, J. Rancière, P. Macherey, E. Balibar și R. Establet).

Apreciind însemnătatea acestor preocupări pentru înțelegerea cît mai cuprinzătoare și mai adecvată a presupozițiilor și implicațiilor gnoseologice ale creației științifice a lui Marx, nu împărtășim însă punctul de vedere extrem al unor teoreticieni marxiști contemporani în frunte cu L. Althusser, care afirmă existența unei discontinuități radicale, ba chiar a unei opoziții, între concluziile gnoseologice și metodologice generale formulate de Marx și Engels, pe baza experienței analizei teoretice a societății capitaliste, și ceea ce L. Althusser numește „discursul epistemologic tacit" al *Capitalului*. Rezultatele analizei textului marxist în studiile lui L. Althusser, J. Rancière etc. nu oferă, credem, motive destul de temeinice pentru a acredita o teză atît de radicală și de riscată ca aceea a rămînerii în urmă a conștiinței epistemologice a lui Marx în raport cu substanța operei sale științifice [17].

După părerea noastră, considerațiile lui Marx și Engels asupra raportului dintre aparența și esența proceselor sociale, dintre legile științei și modul lor de manifestare în realitatea concretă, accesibilă cunoașterii empirice, despre ridicarea de la abstract la concret, ca și critica insistentă a economiei politice vulgare, au un vădit caracter antiempirist și concordă în mod fundamental cu „antiempirismul" intrinsec al operei lor științifice. A afirma că Marx nu a produs conceptele teoretice ale elementelor epistemologice cuprinse în stare practică în descoperirile sale științifice [18] sau că epistemologia pe care a „produs-o" Marx în lucrările sale științifice așteaptă încă să fie „descoperită", să primească o formulare teoretică [19] ni se pare de aceea cel puțin o exagerare. Nu este mai puțin adevărat că analiza atentă a textelor științifice ale

---

[17] Vezi L. Althusser, *Du „Capital" à la philosophie de Marx*, în *Lire le Capital*, vol. I, Paris, Fr. Maspero, 1956.

[18] Vezi idem, *L'objet du Capital*, în *Lire le Capital*, vol. II, Fr. Maspero, 1966.

[19] Vezi idem, *Du „Capital" à la philosophie de Marx*, în *Lire le Capital*, vol. I, 1966.

Scanned with OKEN Scanner

lui Marx dă un conținut mai bogat unor teme epistemologice pe care le-a dezvoltat explicit, ca cea a ridicării de la abstract la concret, și conferă dimensiuni și contururi noi unor motive gnoseologice abia schițate în scrierile lui Marx, Engels și Lenin, cum sînt problema raportului empiric-teoretic în cunoașterea științifică, a trecerii de la cunoașterea empirică la cunoașterea teoretică și a modalităților de abstractizare. În acest sens ne vom referi pe larg la semnificația epistemologică a operei științifice a lui Marx în domeniul economiei politice.

3. Puncte de vedere și metode moderne în studiul cunoașterii

În studiul cunoașterii, separarea științelor de filozofie a avut loc mai tîrziu decît în studiul naturii și chiar al vieții sociale. O lungă perioadă de timp, studiul cunoașterii a fost îndeletnicirea exclusivă a filozofilor. Deși cercetarea cunoașterii a conturat ca diferite punctul de vedere logic, metodologic, psihologic și gnoseologic sau epistemologic, teoriile cunoașterii pînă în a doua jumătate a secolului trecut nu făceau o distincție netă între aceste puncte de vedere.

Punctul de vedere logic asupra cunoașterii a apărut odată cu constituirea logicii formale, adică încă la Aristotel. În *Organonul* aristotelic, elementele de logică formală sînt amestecate însă cu considerații psihologice, cu reflecții gnoseologice și ontologice.

Deși Aristotel a înțeles că raționarea formal-corectă este o condiție necesară, dar nu suficientă pentru cunoașterea adevărului, că stăpînirea și aplicarea instrumentului logic nu ajung pentru a dobîndi cunoștințe și pentru a deosebi adevărul de fals, conștiința acestui fapt s-a pierdut în mare măsură, din motive cunoscute, în filozofia scolastică. Odată cu începuturile științelor experimentale ale naturii se dezvoltă o reacție antiscolastică, caracterizată în mod fundamental prin afirmarea imposibilității de a face să progreseze știința prin simplă argumentare, prin aplicarea schemelor silogistice. O idee care-i apropie pe marii gînditori ai secolului al XVII-lea este distincția dintre arta invenției, a descoperirii și a argumentării, a expunerii demonstrative a cunoștințelor (*ars inveniendi* și *ars demonstrandi*). Îndeosebi Bacon și Descartes au fost preocupați în mod preponderent de elaborarea unei metode generale a cunoașterii științifice, concepută ca un ansamblu de reguli și de canoane a căror observare și aplicare în-

tr-un mod cvasimecanic ar permite tuturor oamenilor cu pregătirea necesară să facă descoperiri. Această credință în atotputernicia metodei și în posibilitatea de a standardiza activitatea creatoare a omului de știință, de a o reduce la aplicarea unor reguli generale formulate explicit ni se pare astăzi, desigur, naivă. Pe de altă parte, teoreticienii metodei științei din secolul al XVII-lea, distingînd metodologia generală a cunoașterii științifice de simpla aplicare a silogisticii, au exagerat cînd nu separat în mod absolut invenția și descoperirea de demonstrație, subapreciind rolul metodologic al logicii formale și limitînd acest rol la cel de canon al expunerii demonstrative al cunoștințelor dobîndite pe alte căi. În dezvoltările ulterioare, care depășesc cadrele silogisticii aristotelice, îndeosebi odată cu dezvoltarea logicii matematice, logica formală a căpătat, cum vom vedea, un loc tot mai important în metodologia științelor.

În ansamblu însă, autorii marilor proiecte de reformă a științei, un Bacon sau un Descartes, au meritul important de a fi promovat punctul de vedere metodologic în studiul cunoașterii, de a fi inaugurat un gen de cercetări care vor exercita o influență crescîndă asupra gîndirii epistemologice.

Ca și logica formală sau ca metodologia generală a cunoașterii științifice, psihologia s-a dezvoltat mai întîi înăuntrul filozofiei, ca disciplină filozofică. Empirismul, începînd cu Locke și cu Hume, a promovat, cum am arătat, investigațiile asupra activităților subiectului în procesul elaborării ideilor ca bază a teoriei cunoașterii, mărginindu-se însă la invocarea unor fapte disparate și neverificate. Abia din a doua jumătate a secolului al XIX-lea psihologia începe să se constituie ca disciplină experimentală, independentă în raport cu filozofia.

Cercetarea activităților subiectului în procesul cunoașterii cu metode obiective, experimentale a înregistrat unele progrese mai importante abia în ultimele decenii.

Constituirea logicii matematice ca etapă nouă în dezvoltarea logicii formale și primele începuturi ale studiului activităților subiectului în procesul cunoașterii cu metode experimentale au contribuit la o delimitare mai netă a punctelor de vedere logic, metodologic, psihologic și gnoseologic sau epistemologic [20] în studiul cunoașterii.

În etapa ei clasică de dezvoltare, înainte de a se constitui ca axiomatică formală, logica avea nemijlocit un caracter normativ, aplicativ, în măsura în care conținutul ei îl constituiau în principal

---

[20] Folosim termenii de teoria cunoașterii sau gnoseologie și termenul de epistemologie generală ca echivalenți.

Scanned with OKEN Scanner

studiul procedeelor formale de derivare a unor enunțuri din altele. Considerată ca o disciplină care are ca obiect gîndirea cunoscătoare, logica era deosebită de psihologie prin faptul că nu studiază decît gîndirea corectă, orientată spre descoperirea adevărului. Schemele formale de raționare, studiate de logică, sînt în același timp norme pentru gîndirea care vizează cunoașterea adevărului. Concepută astfel ca disciplină normativă în opoziție cu psihologia, care studiază legile și mecanismele gîndirii reale, logica reprezenta și reprezintă un capitol central al metodologiei generale a cunoașterii științifice. Gîndirea logică naturală respectă spontan cele mai elementare reguli ale raționării corecte. În acest sens, afirma Hegel, putem raționa corect fără a învăța logica, după cum putem mistui bine fără a cunoaște fiziologia, legile digestiei. Știința se desprinde de cunoașterea comună ca demers cognitiv conștient, care beneficiază de o reglare metodologică.

Ceea ce caracterizează în mod specific metodologia cunoașterii științifice, ca și metodologia în general, este caracterul ei normativ.

pînă astăzi pe cîteva linii principale : 1) ca logică aplicată ; 2) ca sinteză a experienței istorice a cunoașterii științifice, un model în acest sens fiind expunerea regulilor metodei experimentale în lucrarea lui Claude Bernard *Introducere în studiul medicinii experimentale* (1865) ; 3) ca ansamblu de învățăminte asupra regulilor care trebuie respectate pentru a obține rezultate într-un domeniu sau altul al științei, învățăminte desprinse din mărturiile marilor oameni de știință despre căile pe care au ajuns să facă descoperiri.

explicarea demersurilor și produselor activității științifice. Această unitate dintre punctul de vedere descriptiv-explicativ și punctul de vedere prescriptiv în analiza cunoașterii științifice este bine exprimată de Th. Kuhn, un cunoscut autor contemporan : „Dacă am o teorie despre cum și de ce funcționează știința (o epistemologie generală — *n.n.*), ea trebuie să aibă în mod necesar implicații asupra modului în care oamenii de știință trebuie să se comporte pentru ca eforturile lor să aibă succes“ [21]. Se poate aprecia, în genere, că indicațiile metodologice care nu sînt elaborate pe o bază logică au o valoare operațională mai mică, fiindcă se rezumă fie la prescripții generale, fie la formularea de interdicții, la indicarea a ceea ce nu trebuie făcut. Rolul metodologic al logicii este, de-

[21] *Criticism and the growth of knowledge*, ed. de Lakatos Imre și Alan Musgrove, Cambridge University Press, 1970, p. 257.

Scanned with OKEN Scanner

sigur, diferit în diferite discipline ştiinţifice. Ponderea metodelor logice este deosebit de mare în disciplinele matematice, care tind spre o organizare demonstrativă riguroasă. Specificul preocupărilor metodologice, în general, este asigurarea creşterii eficacităţii acţiunilor. Astăzi se manifestă tendinţa de a fundamenta metodologia pe baza unei teorii generale a acţiunii. În această perspectivă, metodologia studiază procedee conştient aplicabile adoptate de indivizi (sau de colective) care utilizează anumite mijloace pentru atingerea unor obiective determinate [22]. O metodologie generală a cunoaşterii ştiinţifice, elaborată ca teorie a acţiunii eficace în domeniul creaţiei şi al investigaţiei ştiinţifice, ar cuprinde, desigur, drept cazuri particulare direcţiile de analiză metodologică amintite mai sus, inclusiv metodologia concepută ca logică aplicată.

Construirea logicii ca axiomatică formală a însemnat separarea logicii pure de logica aplicată, de metodologie, şi apropierea ei de matematică pînă la întrepătrunderea ei cu anumite domenii ale matematicii pure.

Logica pură este constituită dintr-un ansamblu de structuri formale independente de orice interpretare, dar susceptibile să primească diferite interpretări atît în domeniul schemelor de raţionare, cît şi în domeniul tehnicii sau al diferitelor teorii ştiin-

primi în domeniul schemelor de raţionare, înţelegem ce vrea să-i spună cunoscutul logician polonez J. Lukasiewicz cînd scrie : „Nu este obiectul logicii să studieze cum gîndim. Prima sarcină aparţine psihologiei, cea de-a doua unei arte practice de un gen asemănător cu al mnemonicii. Logica nu are de-a face cu gîndirea mai mult decît au de-a face matematicile“ [23]. Logica nu mai apare „ca un ansamblu de norme de adevăr în sensul clasic al cuvîntului, ci ca un ansamblu de structuri coerente, a căror funcţie principală este de a pune la dispoziţia ştiinţelor forme de expresie precise, aplicabile unor conţinuturi oarecare, dar rămînînd independente de acestea“ [24]. Este evident că în spiritul şi în termenii acestei

---

[22] Vezi T. Kotarbinski, *Les notions de la méthode et de la méthodologie générale*, rezumatul comunicării prezentate la al IV-lea Congres internaţional de logică, metodologie şi filozofie a ştiinţei, Bucureşti, 1971, în *Abstracts*, p. 137—138. Kotarbinski citează ca reprezentativă pentru această tendinţă lucrarea colectivă *Méthodologie, vers une science de l'action*, Paris, 1964, editată sub redacţia lui H. Caude şi A. Moles.

[23] J. Lukasiewicz, *Aristote's Syllogistic*, Oxford, Clarendon Press, 1937, p. 12—13, citat după A. Joja, *Studii de logică*, vol. II, Bucureşti, Editura Academiei, 1960.

[24] *Logique et connaissance scientifique*, sub redacţia lui J. Piaget, Gallimard, 1967, p. 34.

Scanned with OKEN Scanner

concepții asupra obiectului logicii, numai logica aplicată studiază dintr-un punct de vedere determinat, sub un anumit aspect și cu o anumită finalitate, gîndirea cunoscătoare. Prin urmare, cînd vorbesc despre rolul metodelor logice în studiul cunoașterii, susținătorii acestei concepții au în vedere logica aplicată.

Independent de problemele pe care le ridică definirea obiectului logicii moderne, este incontestabil că formalizarea și axiomatizarea logicii a deschis o cale foarte fecundă în cunoașterea schemelor de derivare formală a enunțurilor. Se poate aprecia că prin axiomatizare și formalizare logica a trecut din stadiul de disciplină empirică, care cercetează „inductiv" regulile deducției formale din discursul natural, în stadiul de disciplină teoretică interesată de situații și de raporturi posibile și ajunge la cunoașterea unor noi scheme de raționare, pornind adesea de la structuri formale numai posibile [25].

Secolul nostru, și îndeosebi ultimele decenii, este marcat de progrese importante în elaborarea și dezvoltarea unor metode științifice de analiză a cunoașterii. Prin aplicarea acestor metode se acumulează informații științifice asupra modului cum se constituie și cum înaintează cunoașterea. Răspunsurile la întrebări fundamentale ale teoriei cunoașterii („cum cresc, cum se îmbogățesc cunoștințele ?" „care sînt aporturile obiectelor și ale activităților subiectului în geneza cunoștințelor ?"), elaborate multă vreme de filozofi pe bază de autoobservație sau prin simplă reflecție asupra rezultatelor științelor, pot și trebuie să fie confruntate cu aceste informații.

Cunoașterea, ca activitate a subiectului cunoscător, are mai întîi anumite condiții și mecanisme fiziologice. Astăzi studiul mecanismelor fiziologice ale cunoașterii, în primul rînd a mecanismelor perceptive, progresează atît prin utilizarea metodelor experimentale clasice, cît și prin aportul metodologic al unor discipline noi, ca cibernetica și teoria informației, care au multiple aplicații în neurofiziologie.

La începuturile psihologiei experimentale, mecanismele și legile gîndirii, ale proceselor superioare de cunoaștere erau considerate inaccesibile unei cercetări științifice obiective cu metode experimentale. P. Fraisse [26] subliniază că, din punct de vedere me-

---

[25] O analiză a aspectelor complexe ale raportului dintre axiomatica formală a logicii pure și interpretarea ei în domeniul schemelor de raționare ale gîndirii naturale găsim în studiul logicianului sovietic A. A. Zinoviev, *Relația de consecință logică și relația de consecință fizică*, în *Studii despre logica cunoașterii științifice* (originalul în limba rusă, 1964, trad. în limba germană, Berlin, 1967).

[26] Vezi P. Fraisse, *Psihologia experimentală*, București, Editura științifică, 1970, cap. I, „Dezvoltarea psihologiei experimentale".

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

hologiei de laborator.

devenea deci esenţialmente studiul căilor şi mijloacelor cerute de rezolvarea problemelor“ [27]. Anticipările pe care le exprimă răspunsurile verbale ca soluţii ale unor probleme sînt manifestarea existenţei şi a funcţionării unor structuri mintale determinate care le fac posibile. Demersurile investigaţiei psihologice a gîndirii cunoscătoare pornesc de la reacţia verbală sau efectivă a subiectului şi se desfăşoară în direcţia determinării anticipărilor care stau la baza reacţiei, a soluţionării problemei şi de aici spre determinarea structurilor exteriorizează aceste anticipări.

Acest gen de cercetări psihologice asupra gîndirii sînt de un mare interes gnoseologic, fiindcă permit cunoaşterea activităţilor şi structurilor mintale ale subiectului epistemic. Pe baza cercetărilor de psihologie genetică, J. Piaget a ajuns la concluzia că sentimentul de obligaţie pe care îl resimte subiectul într-un anumit stadiu al dezvoltării mintale individuale de a respecta anumite reguli şi anumite norme logice elementare, cum sînt principiul identităţii, schemele de conservare (conservarea numărului elementelor unei colecţii în cazul schimbării poziţiei lor în spaţiu, conservarea volumului unui lichid în cazul trecerii lui dintr-un vas într-altul cu o formă diferită etc.), tranzitivitatea egalităţilor şi

---

[27] Vezi P. Fraisse, *Psihologia experimentală*, p. 66.

inegalităților, tranzitivitatea includerilor în clase, este legat de ceea ce el numește normative“ [23] — funcționarea unor structuri mintale determinate. Aceste structuri, care exprimă o organizare de ansamblu a acțiunilor interiorizate ale subiectu-

nelică studiază construcția „faptelor normative“ [illegible] termenii organizării acțiunilor interiorizate, respectarea normelor logice în activitățile cognitive ale subiectului. Psihologia se interesează, prin urmare, de deducție ca activitate a subiectului epistemic, de structurile mintale care fac posibilă gîndirea deductivă elementară.

Punerea în evidență prin cercetările de psihologie genetică a acestor „fapte normative“ constituie un punct de plecare pentru o confruntare frontală cu concepția speculativă după care formele logice ale gîndirii sînt de domeniul subiectului transcendental, principial inaccesibil [illegible] investigații psihologice. Concluziile cercetărilor de psihologie genetică infirmă o veche prejudecată conform căreia datele psihologiei empirice, experimentale ne pot da informații numai despre subiectul individual și nu despre subiectul epistemic și sînt, prin urmare, lipsite de semnificație pentru teoria cunoașterii. Gînditorii care contestă principial relevanța [illegible] investigații psihologice a gîndirii pentru teoria cunoașterii reduc, în esență, psihologia la o psihologie introspectivă, care nu atinge decît trăirile, acțiunile conștientizate ale subiectului. În cele mai multe cazuri însă, cercetările experimentale de psihologie genetică au dus la rezultate radical opuse punctelor de vedere pe care le adoptăm spontan pe baza evidențelor introspecției. Dacă activitățile subiectului în geneza celor mai elementare cunoștințe sînt, în general, inconștiente, rezultă că acei autori de sisteme epistemologice, filozofi și oameni de știință, care nu cunosc rezultatele psihologiei științifice, singura în măsură să ne dea informații obiective asupra acestor activități, nu se eliberează, de fapt, de psihologie, ci iau ca punct de plecare fie o psihologie a bunului-simț, bazată pe autoobservație (tributară aparențelor ca și fizica bunului-simț), fie o teorie psihologică speculativă. Concluziile lor epistemologice generale sînt afectate inevitabil de aceste premise adoptate și acceptate necritic. Numai pe baza unor informații verificate asupra construcției structurilor fundamentale ale subiectului cunoscător și a funcționării lor în elaborarea conceptelor elementare ale gîndirii putem aduce cla-

---

[23] Vezi P. Piaget, *Introduction à l'epistémologie génétique*, vol. I, Paris, P.U.F., 1930, și E. W. Beth și J. Piaget, *Epistémologie mathématique et psychologie*, Paris, P.U.F., 1961.

Scanned with OKEN Scanner

rificări în problema aportului obiectului şi a activităţilor subiectului în geneza cunoştinţelor.

Între disciplinele actuale de interes gnoseologic, un loc central îl ocupă logica ştiinţei, la a cărei elaborare au contribuit substanţial o serie de savanţi şi de filozofi grupaţi în deceniul al treilea al secolului nostru în jurul „cercului de la Viena" (L. Wittgenstein, R. Carnap, M. Schlick, Ph. Frank, H. Reichenbach ş.a.). Concepţiile lor sînt reprezentative pentru un influent curent de gîndire în domeniul filozofiei ştiinţei şi al epistemologiei generale, cunoscut din al patrulea deceniu sub numele de empirism sau de pozitivism logic. Cercetările de logică a ştiinţei, care au primit o mare dezvoltare în ultimele decenii, se concentrează asupra aplicării rezultatelor logicii moderne la analiza procesului de elaborare şi de expunere a cunoştinţelor şi a teoriilor ştiinţifice, precum şi asupra construirii unor modele formale care să permită realizarea acestor obiective. Logicismul se interesează, în primul rînd, de analiza formală a relaţiei dintre propoziţiile şi conceptele teoriilor ştiinţifice. În principiu, sarcina logicii ştiinţei este atît analiza logică a creaţiei ştiinţifice, cît şi a expunerii rezultatelor ei, „atît analiza structurii logice a teoriilor ştiinţifice deja constituite, cît şi a intervenţiei procedeelor logice în dobîndirea unor cunoştinţe noi"[2]. Aceste metode sînt împărţite în trei mari grupe : 1) metoda analizei directe, 2) metodele genetice şi 3) metodele de analiză formală.

Metoda analizei directe se aplică, în general, unor discipline

---

[2] Gh. Enescu şi C. Popa. *Studiu introductiv : Logica şi cunoaşterea ştiinţifică*, în *Logica ştiinţei*. Bucureşti, Editura politică, 1970. p. 5.

[3] Gallimard, Paris, 1967, cap. „Les Méthodes de l'épistémologie".

Scanned with OKEN Scanner

științifice sau unor teorii științifice revoluționare, a căror geneză este legată de o criză într-o ramură sau alta a științei. Un exemplu sînt analizele epistemologice ale lui H. Poincaré asupra raportului dintre geometrie și realitatea fizică, inspirate de elaborarea geometriilor neeuclidiene (vezi lucrarea sa clasică *La science et l'hypothèse*, 1902). Cercetînd semnificația filozofică a revoluției care a avut loc în fizică la sfîrșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea, Lenin folosește îndeosebi metoda analizei directe. Mai recent amintim discuțiile asupra sensului fizic al unor teorii moderne, ca teoria relativității și mecanica cuantică. Analiza directă pune în discuție problemele epistemologice legate de însăși dezvoltarea științei și formulează adeseori soluții ipotetice ale acestor probleme, care trebuie verificate prin recursul la metode genetice și formale.

V. I. Lenin sublinia importanța deosebită a studiului istoric, genetic al cunoașterii pentru elaborarea unei gnoseologii științifice și indica următoarele „domenii de cunoștințe din care trebuie să se formeze teoria cunoașterii și dialectica" : istoria „diferitelor științe, a dezvoltării inteligenței copilului, a dezvoltării inteligenței animalelor, a limbii + psihologia — fiziologia organelor simț" [31]. Investigația genetică a constituirii cunoștințelor științifice și a cunoștințelor în general ne permite să verificăm enunțurile gnoseologice asupra rolului obiectului și activităților subiectului în geneza cunoștințelor.

Metoda istorică-comparativă, care prelungește analiza directă a științei în trecut, ne dă informații despre dinamica cunoașterii științifice, care sînt tot atît de esențiale pentru construcția epistemologică, ca și cercetările asupra structurii logice a produselor investigației științifice. Rezultatele cercetării istorice-comparative sau istorice-critice a științei, care au luat o mare dezvoltare îndeosebi în ultimele decenii, constituie în același timp puncte de plecare pentru generalizări epistemologice și pentru analiza critică a diferitelor concepții epistemologice. Semnificativ în această privință este sistemul epistemologic al lui K. Popper și controversele pe care le-a suscitat în ultimul timp [32]. Conceptele centrale ale epistemologiei lui K. Popper, cum sînt cele de conținut empiric și conținut informativ al teoriei științifice, testabilitate, falsificabilitate, verificare independentă, scop al științei, progres științific etc., se întemeiază pe o interpretare originală a istoriei fizicii de la Kepler, Galilei și Newton pînă în zilele noastre.

---

[31] V.I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 289.

[32] Vezi Lakatos Imre și Musgrave Alan, *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge University Press, 1970.

Scanned with OKEN Scanner

Știința s-a desprins din cunoașterea prestiințifică. De aceea prelungirea firească a analizei genetice a cunoașterii este cercetarea procesului de constituire a structurilor logice și a categoriilor gîndirii în dezvoltarea istorică a speciei umane. Dacă cercetarea diferitelor forme ale gîndirii prestiințifice, proprie unor comunități înapoiate din punct de vedere cultural, oferă date interesante nu numai pentru antropologie și etnologie, ci și pentru teoria cunoașterii, ne lipsesc, în schimb, informații despre etapele mai timpurii ale dezvoltării culturii umane, care să permită elaborarea unei veritabile sociogeneze a gîndirii și cunoașterii. În schimb, este posibilă o psihogeneză a structurilor și a conceptelor fundamentale ale gîndirii. În această privință s-au obținut deja, prin cercetările de psihologie genetică, rezultate importante pentru teoria cunoașterii. Compararea rezultatelor investigațiilor asupra formării unor concepte fundamentale, ca cele de clasă, relație, număr, spațiu, mișcare, timp, forță, noțiunile de conservare etc. în dezvoltarea mintală a individului, cu cele ale cercetărilor asupra elaborării conceptelor corespunzătoare în istoria științei a dus la constituirea unei epistemologii genetice, a cărei operă clasică este lucrarea lui J. Piaget *Introduction a l'épistémologie génétique* (3 vol., 1950).

Analiza genetică a cunoașterii implică însă și folosirea celei de-a treia categorii de metode, metodele formale, logice-matematice, singurele în măsură să dea o descriere precisă a structurilor supuse analizei genetice, fie că este vorba de structurile logice-matematice elementare ale gîndirii sau de structura construcțiilor cognitive, a teoriilor științifice în primul rînd, dar și a teoriilor explicative prestiințifice sau neștiințifice. Piaget apreciază că dialectica dezvoltării cunoașterii, unitatea structurii și genezei în procesul dezvoltării impune conjugarea analizei formale și genetice a cunoașterii și conchide că „idealul metodologic al unei epistemologii științifice este fără îndoială de căutat într-o «navetă» *(jeu de navette)* între analizele directe și genetice, ca și între amîndouă și analiza formalizantă“ [33].

Concluziile gnoseologice elaborate verificate

punct de vedere științific. Pe măsura progreselor înregistrate în

interdisciplinare, care antrenează logicieni, specialiști în diferitele

[33] *Logique et connaissance scientifique*, p. 77.

Scanned with OKEN Scanner

domenii ale ştiinţei şi istoriei ştiinţelor, metodologi, psihologi, cibernetic ieni etc.

Alături de progresele cercetării interdisciplinare a cunoaşterii cu metode obiective, care oferă posibilităţi crescinde de verificare şi de control a punctelor de vedere gnoseologice, un alt aspect caracteristic al evoluţiei actuale în direcţiile elaborării ştiinţifice a epistemologiei este dezvoltarea unor epistemologii interne ale marilor ramuri ale ştiinţei, disciplinele logico-matematice, fizice, biologia, ştiinţele sociale. Născute din transformările profunde şi din crizele de creştere ale unor discipline teoretice fundamentale, care impun examinarea critică a principiilor, conceptelor şi metodelor lor, epistemologiile interne încetează să fie o reflecţie post-festum asupra semnificaţiei gnoseologice a demersurilor şi rezultatelor cunoaşterii ştiinţifice şi devin tot mai mult un instrument important al progresului ştiinţific. În asemenea cercetări, interesul ştiinţific special şi cel general epistemologic şi metodologic se întrepătrund. Exemple în acest sens sînt în primul rînd epistemologia matematicii, a cărei dezvoltare a fost legată de criza fundamentelor matematicii, precum şi analizele epistemologice interne din fizica teoretică, legată de elaborarea teoriei relativităţii şi mai ales a mecanicii cuantice. O dată cu dezvoltarea epistemologiilor de ramură, epistemologia generală se constituie în măsură tot mai mare „inductiv" pe baza comparării şi a generalizării rezultatelor unor cercetări epistemologice şi metodologice speciale.

Toate marile progrese înregistrate în ultimele decenii în direcţia elaborării pe baze ştiinţifice a problemelor tradiţionale fundamentale din teoria cunoaşterii nu justifică însă concluzia unor reprezentanţi ai gîndirii epistemologice contemporane ca, J. Piaget, care proclamă „eliberarea epistemologiei de orice filozofie" şi stabilesc o demarcaţie rigidă între epistemologia „filozofică" şi cea „ştiinţifică". Asemenea puncte de vedere nu sînt de fapt decît ecoul local al unei concepţii generale asupra raportului dintre filozofie şi ştiinţă, tributară mentalităţii şi spiritului pozitivist. Ideea unei epistemologii generale independente de orice opţiuni filozofice, ca şi ideea unei ştiinţe independente de filozofie în general este emanaţia şi expresia unui proiect utopic, proiectul

ale subiectivităţii creatorilor ei, a valorilor şi a ideologiilor dominante ale epocii în care se naşte şi se dezvoltă.

Tinzînd să aplice metode obiective de verificare a obiectivităţii enunţurilor, epistemologia generală nu se poate „elibera" de filozofie în măsura în care folosirea acestor metode nu înlătură,

Scanned with OKEN Scanner

nu suprima elementul de opțiune filozofică intervine în elaborarea marilor sisteme sau sinteze epistemologice. În cunoașterea omenească, reflecția filozofică inovatoare și cercetarea științifică specială se fertilizează reciproc. O perspectivă filozofică materialist-dialectică contribuie la punerea în valoare a eforturilor care se fac astăzi în direcția elaborării științifice a marilor probleme ale teoriei cunoașterii. Pe de altă parte, numai printr-o continuă elaborare și reelaborare, pe baza asimilării celor mai importante rezultate ale investigației științifice a cunoașterii, poate filozofia materialist-dialectică să-și afirme vitalitatea și forța de influențare în confruntarea cu alte orientări gnoseologice, precum și influența pozitivă ca metodologie generală a cunoașterii științifice.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul al XI-lea
DIALECTICA PROCESULUI CUNOAȘTERII

Evoluția teoriei cunoașterii în epoca modernă, îndeosebi de la Locke la Kant, se caracterizează prin puncrea pe primul plan a problematicii aporturilor obiectului și activităților subiectului în dobîndirea cunoștințelor. Pe acest teren au luat naștere și s-au dezvoltat orientările gnoseologice fundamentale din filozofia modernă, cu marea lor bogăție de variante, cadrul general în care s-au desfășurat confruntări și dispute gnoseologice dintre cele mai importante, îndeosebi în ultimele trei secole.

Am desprins anumite momente dintr-o problematică foarte complexă și am ales o anumită ordine a prezentării lor, conducîndune nu după criteriul cronologic și al interesului istoric, ci ținînd seama de cerințele expunerii pozitive pe care urmărim s-o pregătim prin această prezentare.

1. Opoziția empirism-raționalism în problema izvorului cunoașterii

O primă specificare a problemei rolului obiectului și al activităților subiectului în achiziția cunoștințelor ca temă generală a reflecției gnoseologice moderne este problema originii, sursei sau

izvorului cunoştinţelor. Întrebarea care se pune este dacă toate cunoştinţele noastre despre lumea reală şi despre noi înşine pot fi derivate din datele simţurilor, ale observaţiei directe, sau există cunoştinţe care au o sursă diferită ? Sau în terminologia consacrată de Kant : există cunoştinţe apriori sau toate cunoştinţele noastre sînt aposteriori ?

Răspunsul la această întrebare permite o caracterizare precisă a opoziţiei dintre concepţia empiristă şi raţionalistă asupra originii cunoaşterii, în pofida tuturor punctelor de vedere intermediare şi a încercărilor de compromis între aceste orientări pe care le cunoaşte istoria filozofiei moderne.

Empirismul, în limitează cunoaşterea omenească la cunoaşterea empirică. Prin termenul de cunoaştere empirică desemnăm toate cunoştinţele care iau naştere prin simpla generalizare a datelor observaţiei directe, a constatărilor senzoriale. Dacă empirismul clasic, reprezentat de Locke, Hume şi Condillac, a cărui tradiţie a găsit adepţi şi continuatori pînă în zilele noastre, a recurs la consideraţii psihologice (tributare unei psihologii preştiinţifice a cunoaşterii, incapabilă să depăşească, cum vom vedea, speranţele şi iluziile autoobservaţiei) pentru a argumenta că toate ideile noastre, inclusiv produsele imaginaţiei, îşi au sursa, în ultimă instanţă, în datele simţurilor [24], empirismul logic (R. Carnap în prima perioadă, M. Schlick, Hans Hahn, Ph. Frank, A. Ayer şi alţii) a distins domeniul enunţurilor logico-matematice ca enunţuri apriori, care-şi au sursa în convenţiile limbajului, de domeniul enunţurilor empirice, pe care le consideră reductibile la „propoziţii-protocol", adică la datele observaţiei directe. Dar empirismul logic rămîne fidel concepţiei empiriste asupra originii cunoaşterii în măsura în care apreciază că enunţurile logico-matematice, ca enunţuri apriori care nu-şi au sursa în constatările senzoriale, sînt tautologice, lipsite de orice valoare de cunoaştere.

Încă Locke a arătat că aşa-numitele „maxime" sau „axiome", ca : „Orice om este un animal sau un corp viu" ; „Un triunghi are trei laturi" ; „Aurul este un metal" etc., propoziţii pe care le acceptăm de la prima vedere fără nici o probă, nu au nici o va-

---

[24] Deşi gîndirea noastră pare că posedă prin imaginaţie o libertate fără margini, scrie Hume, vom constata totuşi la o examinare mai atentă că „e de fapt strînsă între limite foarte înguste şi că toată această putere creatoare a spiritului se reduce la putinţa compunerii, transpunerii, creşterii sau micşorării materialului procurat de simţuri şi experienţa noastră" (*Cercetare asupra intelectului omenesc*, trad. S. Călcanu, Editura „Cultura Naţională", p. 14).

Scanned with OKEN Scanner

loare de cunoaștere. „Cu privire la existența reală — subliniază Locke — nu avem nici o propoziție de la sine evidentă“ [3].

Prin urmare, numai teza că există cunoștințe veritabile care nu provin din datele observației directe, că există o sursă de cunoaștere deosebită de constatările perceptive detașează o concepție gnoseologică de empirism. În concepția empirismului logic, enunțurile logico-matematice nu sînt considerate cunoștințe în sensul strict, riguros al cuvîntului, așa că afirmarea caracterului lor apriori nu contrazice principiul empirismului.

Propriu raționalismului, nu ca filozofie sau orientare gnoseologică în general, ci ca poziție opusă empirismului în problema originii cunoașterii, dincolo de deosebirile importante care despart formele și variantele istorice prin care s-a exprimat această poziție, este afirmarea existenței unei cunoașteri apriori. Polemica pe care o desfășoară Leibniz în „Noi eseuri asupra intelectului omenesc“ împotriva concepției empiriste a lui Locke despre originea cunoașterii omenești sau analiza critică a empirismului lui Locke și Hume întreprinsă de Kant în *Critica rațiunii pure* sprijină o asemenea caracterizare a raționalismului.

Trebuie să facem însă imediat distincția dintre două mari orientări în cadrul concepției raționaliste asupra cunoașterii. Pe de o parte, raționalismul clasic prekantian (Descartes, Spinoza, Pascal, Leibniz) și formele influente ale raționalismului în ultima sută de ani, cum este fenomenologia lui Husserl, care se caracterizează prin încercarea de a întemeia metafizica, ca știință supremă, ca știință despre principiile absolute ale existenței, prin postularea speculativă a intuiției intelectuale, ca izvor de cunoștințe, ca facultate de cunoaștere de sine stătătoare și independentă în raport cu sensibilitatea, considerată ca sursă a cunoașterii empirice; pe de altă parte, orientarea reprezentată de raționalismul lui Kant, care reduce cunoașterea apriori la matematica și la fizica pură și contestă dreptul la existență al metafizicii ca știință teoretică, ca produs al „rațiunii pure“.

Ca raționalist, Kant nu limita cunoașterea la cunoașterea empirică și respingea empirismul lui Hume tocmai fiindcă acesta nu putea să explice posibilitatea judecăților necesare și universale, care constituie conținutul matematicii și al fizicii pure. Asemenea judecăți sînt, de pildă, principiul conservării substanței: „În toate schimbările lumii corporale, cantitatea materiei rămîne

---

[3] Vezi J. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. II, cartea IV, cap. VII, Despre maxime, București, Editura științifică, 1961.

Scanned with OKEN Scanner

acezaşi“ [36] sau principiul cauzalităţii : „Toate schimbările au loc după legea legăturii dintre cauză şi efect“ [37].

Prin termenul apriori, Kant desemna tocmai atributele necesităţii şi universalităţii, care deosebesc judecăţile ştiinţelor numite de el „pure“ de judecăţile empirice, aposteriori. Dar, spre deosebire de marea majoritate a formelor raţionalismului, afirmau posibilitatea metafizicii, ca o cunoaştere pură, apriori a esenţelor suprasensibile, Kant limitează cunoaşterea apriori la principii generale, foarte sărace în conţinut, ca principiul conservării substanţei sau principiul cauzalităţii, care constituie condiţii ale cunoaşterii realităţii concrete.

Subliniem, fără a intra în amănunte, că în *Critica raţiunii pure* termenii cunoaştere şi conştinţă sînt folosiţi atît într-un sens larg, care include şi judecăţile sintetice apriori, cît şi într-un sens restrîns, în sensul de cunoaştere a realităţii concrete, care este întotdeauna o cunoaştere aposteriori, fiindcă conţinutul ei vine de la simţuri. „Conceptele, scrie Kant, sînt «empirice» cînd în ele e cuprinsă senzaţia“ şi „pure“ cînd conţin „numai forma gîndirii unui obiect în genere“. Dacă „conceptele pure sînt posibile apriori, cele empirice nu sînt posibile decît aposteriori“ [38] Prin conceptele pure nu este însă cunoscut nici un „obiect determinat“ [39]. Numind anticipaţie „orice cunoaştere prin care pot cunoaşte şi determina apriori ceea ce aparţine cunoaşterii empirice“, Kant conchide : „Dar fiindcă în fenomene este ceva care nu este cunoscut niciodată apriori şi care constituie astfel adevărata diferenţă dintre cunoştinţa empirică şi cea apriori, anume senzaţia (ca materie a percepţiei), urmează că aceasta din urmă este ceea ce propriu-zis nu poate fi anticipat“ [40]. Cînd susţine că experienţa, contactul perceptiv al subiectului cu realitatea exterioară, este izvorul întregii cunoaşteri, Kant are în vedere, prin urmare, cunoaşterea empirică, aposteriori, faţă de care intuiţiile şi conceptele apriori sînt numai forme care o fac posibilă.

Se poate spune că raţionalismul lui Kant, care stabileşte astfel locul şi rolul cunoaşterii apriori în ansamblul cunoaşterii omeneşti este un raţionalism moderat.

În toate formele sale istorice, indiferent de deosebirile importante, care se manifestă în înţelegerea şi întemeierea ideii cunoaşterii apriori, raţionalismul opune cunoaşterea apriori cunoaşterii

---

[36] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, trad. N. Bagdasar, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1969, p. 64.

[37] *Critica raţiunii pure*, p. 203

[38] *Ibidem*, p. 91.

[39] *Ibidem*, p. 143.

[40] *Ibidem*, p. 134.

Scanned with OKEN Scanner

empirice, considerată drept cunoaștere aposteriori. Concepția raționalistă asupra surselor cunoașterii implică deci ca o concluzie necesară o ierarhizare a disciplinelor științifice în științe (metafizica, matematica și științele matematizate ale naturii pentru majoritatea reprezentanților de seamă ai raționalismului, matematica și fizica pură pentru Kant), care se disting prin certitudinea, necesitatea și universalitatea rezultatelor lor, și în discipline empirice, ale căror enunțuri, dobîndite prin inducție, prin generalizarea datelor de observație, sînt considerate relative, lipsite de necesitate și supuse unei continue revizuiri odată cu îmbogățirea datelor de observație.

2. Teoria cunoașterii nemijlocite ca poziție gnoseologică

O dispută gnoseologică angajează tema generală a aporturilor subiectului și obiectului în elaborarea cunoștințelor, strîns legată de înfruntarea dintre empirism și raționalism în problema surselor cunoașterii, a fost cea care a opus în filozofia modernă pe adepții și adversarii teoriei cunoașterii nemijlocite.

Cele mai consecvente și mai radicale forme ale empirismului și raționalismului s-au întemeiat pe presupoziția că există o cunoaștere intuitivă nemijlocită, cunoașterea senzorială, sau intuiția intelectuală, care constituie momentul inițial și sursa întregii cunoașteri. Indiferent dacă cunoașterii nemijlocite i se atribuie o natură senzorială sau intelectuală, teoria cunoașterii nemijlocite ca poziție gnoseologică implică cîteva supoziții care se condiționează reciproc: 1) că există un început absolut în cunoaștere; 2) că subiectul cunoscător este pasiv, receptiv, înregistrator în momentul inițial al cunoașterii; 3) că obiectivitatea datelor senzoriale sau a intuițiilor intelectuale este asigurată prin natura lor de cunoștințe nemijlocite; 4) că obiectivitatea cunoștințelor care nu sînt intuitive poate fi verificată prin regresiune spre sursele cunoașterii, prin confruntarea lor cu datele cunoașterii nemijlocite, ale intuiției senzoriale sau intelectuale.

Concepercea cunoașterii perceptive ca o cunoaștere nemijlocită a realității, ca o cunoaștere determinată în mod exclusiv de acțiunea obiectelor asupra organelor de simț, înțelegerea activității subiectului în procesul genezei imaginilor senzoriale numai ca activitate receptoare, înregistratoare a acțiunii obiectelor carac-

Scanned with OKEN Scanner

terizează în mod esențial gnoseologia empiristă. „Intelectul — scria Locke — nu poate nici să refuze de a avea aceste idei simple (conceptul de idee este la Locke foarte larg și cuprinde, în afara noțiunilor, și imaginile sensibile — *n.n.*) atunci cînd ele se prezintă minții, nici să le modifice cînd s-au întipărit, să le șteargă sau să producă el însuși unele noi, mai mult decît poate o oglindă să refuze, să modifice sau să șteargă imaginile la care dau naștere obiectele așezate în fața ei“ [41].

Teza empiristă după care întreaga cunoaștere se clădește pe informațiile perceptive, care iau naștere prin cel mai imediat contact dintre subiectul cunoscător și realitatea obiectivă, implică urmarea că atît în istoria speciei, cît și a individului cunoașterea debutează prin constatări pure de la un punct inițial, de la un punct zero. Locke a formulat în mod naiv această idee a unui început absolut în cunoaștere, implicată în gnoseologia empiristă, comparînd spiritul copilului la naștere cu o „încăpere goală“ sau cu o „coală albă“, cu ceea ce s-a numit printr-un termen consacrat ulterior o *tabula rasa*.

Considerînd că adecvarea la obiect a imaginilor senzoriale, obiectivitatea constatărilor perceptive, este asigurată prin caracterul lor nemijlocit, prin pasivitatea subiectului, prin receptarea pasivă de către subiect a acțiunilor obiectului, cei mai de seamă reprezentanți ai empirismului au apreciat că adevărul ideilor noastre poate fi stabilit numai prin raportarea lor la constatările perceptive.

Continuînd și sub acest aspect tradiția empirismului clasic, empirismul logic a formulat teza că toate cunoștințele (adică toate enunțurile care afirmă sau neagă ceva despre stările reale și au, prin urmare, un conținut cognitiv, spre deosebire de enunțurile logice-matematice, considerate drept tautologii) pot fi verificate numai prin raportarea la constatările perceptive exprimate în „propozițiile-protocol“. Argumentînd existența unui nivel de bază, ultim în regresiunea de la teorie la fapte, încă M. Schlick scria că în procesul definirii noțiunilor ajungem la noțiuni care nu mai pot fi definite (de exemplu noțiunea de albastru) și trebuie raportate la trăirile subiectului [42]. Supoziția că verificarea cunoștințelor se realizează prin regresiune spre constatări pure, care constituie baza întregii cunoașteri, ca și supoziția amintită mai sus că toate enunțurile cu valoare de cunoaștere sînt em-

---

[41] *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, p. 92—93.

[42] Vezi M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, ed. a 2-a, Berlin, 1925, p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

pirice, adică sînt derivate din constatări perceptive sau pot fi verificate prin confruntarea cu aceste constatări, sînt în egală măsură fundamentale pentru caracterizarea poziției empiriste în teoria cunoașterii.

Spre deosebire de gnoseologia empiristă, care are drept model o știință empirică, raționalismul, ca teorie a cunoașterii științifice, a fost inspirat de idealul unei științe deductive, demonstrative, și de cele mai multe ori de aspirația de a întemeia și a justifica metafizica, concepută ca formă supremă a cunoașterii teoretice.

Intuiția intelectuală a fost concepută de curentele de gîndire care au continuat în forme variate pînă în zilele noastre tradiția raționalistă clasică drept sursă a principiilor, a adevărurilor prime și fundamentale pe care se clădește orice știință rațională, și în primul rînd metafizica, socotită știința supremă.

Faptul că toți marii reprezentanți ai raționalismului de la Descartes și Leibniz pînă la Husserl, cu excepția lui Kant, fondatorul unui raționalism apriorist, și a continuatorilor săi, au încercat să întemeieze știința postulînd intuiția intelectuală ca o facultate de cunoaștere nemijlocită a esențelor suprasensibile, a lumii inteligibile, poate fi explicat dacă cercetăm ceea ce este implicat în idealul unei științe teoretice, care pretinde să ne ofere o cunoaștere absolută, pe deplin asigurată a realității, într-o desfășurare demonstrativă riguroasă.

O asemenea știință este posibilă numai dacă este evitată circularitatea și regresul la infinit în demonstrație prin accesul la principii concepute ca fiind începutul absolut al cunoașterii raționale și dacă este asigurată obiectivitatea, certitudinea absolută a acestor principii. Intuiția intelectuală a fost gîndită de marii filozofi raționaliști tocmai ca o facultate cognitivă, menită să facă posibilă o știință care să răspundă unor exigențe atît de severe. Gnoseologiile centrate pe conceptul de intuiție intelectuală au căutat să întemeieze certitudinea, valoarea obiectivă a principiilor pe caracterul lor nemijlocit.

Descartes, de pildă, considera că ideile clare și distincte care se impun nemijlocit spiritului sînt cunoștințe certe, al căror adevăr este în afară de orice îndoială, spre deosebire de cele izvorîte din simțuri sau întemeiate prin raționamente [2]. Drept garanție a adevărului unor asemenea idei, Descartes invoca, în ultimă instanță, existența dumnezeului creator.

---

[2] Vezi R. Descartes, *Discurs asupra metodei*, partea IV-a, Editura științifică, 1957.

Făcînd abstracție însă de astfel de subterfugii, este de notat că toate variantele teoriei cunoașterii nemijlocite mai vechi sau mai recente, fie empiriste, fie raționaliste, văd în caracterul nemijlocit al cunoașterii condiția și garanția obiectivității cunoștințelor. Întemeierea științei ca sistem de cunoștințe se realizează și într-un caz, și în altul prin raportarea cunoștințelor la un moment inițial : datele de observație concepute ca niște constatări pentru empiriști, principiile sau axiomele de la care pornește știința ca sistem teoretic pentru raționaliști. Adevărul, certitudinea acestor cunoștințe, care constituie punctul de plecare al științei, sînt considerate ca asigurate prin natura lor intuitivă.

Această viziune metafizică a dezvoltării științei, ca o desfășurare liniară, într-un singur sens, dintr-un punct de plecare absolut, constituit din cunoștințele date intuitiv, nemijlocit, a fost numită de F. Gonseth „strategie de fundament". Strategia de fundament și-a găsit cea mai deplină expresie în programul raționalist de construcție a științei. Credința în posibilitatea de a cunoaște intuitiv primele principii ale existenței întreține himera cunoașterii abso-

Dimpotrivă, empirismul, considerînd constatările perceptive drept unica sursă a cunoașterii, limitează întreaga cunoaștere la cunoașterea empirică și respinge nu numai orice velcități de cunoaștere a absolutului (semnificativă este în acest sens critica metafizicii la Locke, Hume și Condillac), ci și de „încheiere a cunoașterii". O cunoștință empirică este o cunoștință care poate fi, principial vorbind, infirmată oricînd de noile date ale observației științifice. Îmbogățirea cunoașterii este, în optica gnoseologiei empiriste, o consecință firească și inevitabilă a deplasării continue a limitelor experienței științifice. Prin aceste caracteristici, empirismul se situează mai aproape de spiritul științei decît raționalis-

Dacă empirismul, în trecut, ca și astăzi, a reprezentat reflexul gnoseologic al obiectivelor și programului științei empirice, se poate aprecia că raționalismul, ca cea mai netă formulare a strategiei de fundament, a fost, dimpotrivă, din secolul al XVII-lea pînă în zilele noastre expresia și justificarea tendințelor de construcție metafizică. Revenirea continuă a motivului intuiției intelectuale în gnoseologie, în ciuda criticilor la care a fost supus periodic de pe poziții foarte diferite, empiriste, aprioriste, convenționaliste sau dialectice (din perspectiva hegeliană, marxistă sau neoraționalistă), exprimă reacția spiritului metafizic, năzuința spre o știință pe deplin asigurată în însuși punctul ei de plecare.

Scanned with OKEN Scanner

3. Insemnătatea criticii aprioriste a teoriei cunoașterii nemijlocite

Considerat din perspectiva stadiului actual de dezvoltare a gîndirii epistemologice, apriorismul kantian a marcat un moment de răscruce în dezvoltarea teoriei moderne a cunoașterii și în istoria raționalismului modern nu numai printr-o înțelegere nouă a cunoașterii apriori la care ne-am referit mai sus, ci și prin detașarea sa critică de teoria cunoașterii nemijlocite. Apriorismul și critica teoriei cunoașterii nemijlocite sînt indisolubil legate în gîndirea kantiană.

În opoziție cu viziunea de esență metafizică pe care o exprimă empirismul și raționalismul prekantian (Locke sau Hume și, respectiv, Descartes, Leibniz sau Wolf) atît prin postularea unei cunoașteri nemijlocite ca punct de plecare absolut al cunoașterii, cît și prin postularea caracterului imediat, nemijlocit al cunoștințelor, al pasivității subiectului în elaborarea cunoștințelor, drept criteriu al certitudinii și al valorii lor obiective, Kant a introdus o perspectivă dialectică, centrată pe ideea că nu există o cunoaștere nemijlocită, o cunoaștere în a cărei elaborare subiectul cunoscător este pur receptiv, înregistrator: orice cunoștință este rezultatul organizării, al structurării conținutului, a ceea ce este dat de simțuri, prin intuiții și concepte pure, apriori ale subiectului. Prin aceste motive fundamentale ale concepției sale gnoseologice, Kant a anticipat, cum vom vedea, în mod speculativ unele rezultate esențiale ale investigației științifice a mecanismului cunoașterii.

Analizînd facultatea de cunoaștere, Kant se delimitează în primul rînd de raționalismul clasic, contestînd existența unei intuiții suprasensibile, a intuiției intelectuale

noștințe, și calificînd-o ca o expresie a pretențiilor neîntemeiate de a lărgi cunoașterea noastră prin forța rațiunii pure, pretenții de care s-au legat întotdeauna speranțele de a justifica metafizica ca disciplină teoretică.

Pe de altă parte, explicînd posibilitatea cunoașterii sensibile (pe care o numește și intuitivă), Kant respinge ideea empiristă despre caracterul nemijlocit al imaginilor senzoriale, calificînd-o ca o aparență. Una din ipotezele de la care pornește *Critica rațiunii pure* este că ceea ce numim cunoașterea sensibilă ia naștere ca „un compozitum de ceea ce primim noi prin impresii și ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaștere provocată

nu îl distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exercițiu să ne fi făcut atenți asupră-i și abili de a-l separa“ [44]. Dacă conținutul imaginilor senzoriale este dat de simțuri, forma care organizează acest conținut și le face posibile sînt intuițiile pure, apriori, ale sensibilității : spațiul și timpul. Imaginile senzoriale nu iau naștere, prin urmare, prin simpla înregistrare de către subiect, ca facultate receptivă, a acțiunilor obiectelor exterioare ; geneza lor este mijlocită de structuri ale subiectului.

Apriorismul kantian a elaborat însă într-un mod speculativ tema rolului activităților și al structurilor subiectului în cunoaștere și, prin urmare, critica teoriei cunoașterii nemijlocite. Formele apriori, atît intuițiile sensibilității care fac posibilă perceperea realității, cît și conceptele pure ale intelectului (de exemplu substanța, cauzalitatea și acțiunea reciprocă, concepte pure ale relației), sînt caracterizate de Kant ca inaccesibile unei

plina care studiază activitățile subiectului în procesul cunoașterii, „nu contribuie cu nimic la explicarea posibilității cunoașterilor apriori“ [45].

Punctul de vedere speculativ al lui Kant se vădește în aceea că el explică posibilitatea cunoașterii invocînd funcții ale sensibilității și intelectului, pe care le sustrage principial analizei genetice și explicației. Autorul *Criticii rațiunii pure* explică posibilitatea cunoașterii prin intuiții și categorii apriori proprii subiectului, fără să-și pună problema posibilității acestora. Mircea Florian observa pe bună dreptate că opera critică a lui Kant nu este destul de critică, fiindcă nu pune în lumină și nu supune analizei critice propriile ei supoziții [46].

Apriorismul kantian ar putea fi interpretat, desigur, într-un sens pur metodologic : analiza gnoseologică pleacă de la structurile subiectului, considerate ca date, fără a analiza geneza și natura lor. Dacă acceptăm această interpretare, înseamnă că apriorismul nu ne oferă o explicație integrală a relației cognitive subiect-obiect. Ar fi, prin urmare, necesară în acest caz integrarea apriorismului într-o viziune gnoseologică unificatoare, care nu se oprește la cercetarea rolului structurilor subiectului în geneza cunoștințelor, ci extinde cercetarea genetică și asupra acestor structuri.

Caracterul speculativ al gnoseologiei kantiene se exprimă în mod fundamental în faptul că renunță la analiza genetică a for-

---

[44] *Critica rațiunii pure*, p. 42.
[45] *Ibidem*, p. 147.
[46] Vezi M. Florian, *Elemente viabile în filozofia lui Kant*, în *Scrieri ale-*

Scanned with OKEN Scanner

melor şi a structurilor subiectului care fac posibilă cunoaşterea, nu din considerente metodologice, ci principiale. Subiectul este conceput ca o sferă închisă în sine, cu structuri date o dată pentru totdeauna. Accentele şi concluziile subiectiviste ale aprioris-mului kantian sînt legate de această concepţie anistorică asupra subiectului cunoscător.

În opoziţie cu raţionalismul clasic, care defineşte obiectivitatea cunoaşterii în sens aristotelic, ca acord al ideilor cu obiectele cunoaşterii sensibile sau suprasensibile, consideră obiectivitatea cunoaşterii decurge din funcţia constitutivă a intuiţiilor şi a conceptelor pure, apriori în cunoaştere. Această răsturnare de perspectivă, definirea obiectivităţii cunoaşterii nu ca acord al gîndirii cu obiectele, ci ca acord al obiectelor, în măsura în care sînt cunoscute, cu structurile subiectului cunoscător au fost numite de Kant o „revoluţie copernicianã“ în teoria cunoaşterii [47]. Kant o exprimă scriind, de pildă, că „valabilitatea obiectivă a categoriilor ca concepte apriori se va întemeia pe faptul că numai datorită lor e posibilă experienţa“ [48]. Dacă structurile cognitive, care sînt, în concepţia lui Kant, intuiţiile şi conceptele pure ale subiectului, „nu sînt derivate din natură şi nu se orientează după ea ca după model lor“ [49], înseamnă că ceea ce este obiectiv în percepţiile noastre despre fenomenele naturii şi în ideile noastre despre legile naturii exprimă tocmai natura facultăţii noastre de cunoaştere. Agnosticismul lui Kant este, prin urmare, concluzia necesară a concepţiei sale aprioriste, antigenetice asupra structurilor subiectului care fac posibilă cunoaşterea.

Dacă spaţiul şi timpul (pe care Kant le numeşte intuiţii pure ale sensibilităţii), care fac posibilă cunoaşterea perceptivă, sînt forme subiective, concepute în afara oricărei geneze, străine lumii materiale şi, prin urmare, lipsite de orice conţinut reflectoriu, trebuie, desigur, să acceptăm că „lucrurile pe care le intuim nu sînt în ele însele aşa cum ne apar nouă şi că, dacă suprimăm subiectul nostru sau chiar numai natura subiectivă a simţurilor în genere, dispar orice proprietăţi, orice raporturi ale obiectelor în spaţiu şi timp, ba chiar spaţiul şi timpul însele, deoarece, ca fenomene, nu pot exista în sine, ci numai în noi. Cum ar fi natura obiectelor în sine şi făcînd abstracţie de toată această receptivitate a sensibilităţii noastre ne rămîne necunoscut. Nu cunoaştem decît modul,

---

[47] Vezi *Critica raţiunii pure*, p. 23—24.
[48] *Ibidem*, p. 122.
[49] *Ibidem*, p. 157.

propriu nouă, de a le percepe, care nu aparţine necesar oricărei fiinţe, deşi aparţine fiecărui om. Noi avem a face numai cu acest mod" [60]. Şi mai departe Kant subliniază că „reprezentarea unui corp în intuiţie nu cuprinde absolut nimic care să poată aparţine unui obiect în el însuşi, ci cuprinde numai fenomenul a ceva şi modul cum sîntem afectaţi de acest ceva" [61]

Considerînd pasajele din *Critica raţiunii pure* în care Kant contestă posibilitatea cunoaşterii „lucrului în sine", a obiectului aşa cum este el, independent de actul cunoaşterii, trebuie să discernem aici critica realismului naiv de concluzia agnostică. Kant subliniază îndreptăţit caracterul subiectiv propriu cunoştinţei în general, deosebirea dintre cunoştinţă, ca produs al activităţii subiectului, şi „lucrul în sine". Detaşarea de realismul naiv, propriu cunoştinţei comune, care consideră cunoştinţa ca o reproducere, ca o copie (în sensul strict al cuvîntului) a „lucrului în sine", are loc ca rezultat al reflecţiei gnoseologice înainte de a primi o fundamentare ştiinţifică prin analiza mecanismelor cunoaşterii. Distincţia kantiană dintre modul propriu subiectului de a percepe şi a gîndi lucrurile şi „lucrul în sine" este concluzia unei îndelungate istorii a examenului critic al cunoaşterii, inaugurat încă de sofişti şi de sceptici şi adîncit de gînditorii moderni, dintre care amintim pe Locke (teoria calităţilor primare şi secundare) şi pe Hume, precursori direcţi ai filozofiei critice a lui Kant.

Teza agnostică constă însă la Kant şi la reprezentanţii de mai tîrziu ai agnosticismului nu în subliniorea rolului activ al subiectului în procesul cunoaşterii, a elementului subiectiv constitutiv oricărei cunoştinţe, ci în contestarea obiectivităţii cunoştinţelor, înţeleasă ca raport de corespondenţă între conţinutul enunţurilor noastre şi stările reale, independente de subiect. În acest fel caracterizează agnosticismul şi Engels în introducerea ediţiei engleze (1892) a lucrării sale *Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă*. Agnosticul susţine că „ori de cîte ori vorbeşte despre obiecte sau despre calităţile lor nu are în vedere de fapt aceste obiecte sau calităţile lor, despre care nu putem şti nimic precis, ci numai impresiile pe care le-au făcut asupra simţurilor sale" [62]. Agnosticismul kantian este rezultatul unei interpretări subiectiviste a rolului activităţilor subiectului în procesul cunoaşterii.

---

[60] *Critica raţiunii pure*, p. 81—82.

[61] *Ibidem*, p. 83.

[62] Vezi K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Editura politică, 1963, p. 283.

Scanned with OKEN Scanner

4. Punctul de vedere „contemplativ" în teoria cunoașterii

Comparînd variantele clasice și mai recente, empiriste și raționaliste, ale teoriei cunoașterii nemijlocite cu concepția aprioristă asupra cunoașterii formulată de Kant, constatăm că dincolo de deosebirile analizate mai sus ele cuprind o presupoziție fundamentală comună : rolul activităților și al structurilor subiectului în elaborarea cunoștințelor și, prin urmare, caracterul mijlocit al oricărei cunoașteri, pe de o parte, și obiectivitatea cunoștințelor înțeleasă ca adecvare la „lucrul în sine", pe de altă parte, sînt ireconciliabile și se exclud reciproc.

Dacă atît empirismul, cît și formele raționalismului care consideră intuiția intelectuală ca sursă de cunoștințe apreciază că obiectivitatea imaginilor senzoriale și a principiilor intuitive decurge din caracterul lor nemijlocit, aprioirismul socotește, dimpotrivă, că tocmai rolul activ, constitutiv al structurilor subiectului în procesul elaborării cunoștințelor explică lipsa de adecvare a imaginilor senzoriale și a ideilor la „lucrul în sine". Aprecierea pasivității subiectului în geneza cunoștințelor ca premisă și condiție a obiectivității cunoștințelor este expresia unui punct de vedere comun, punctul de vedere „contemplativ" în teoria cunoașterii. Acest punct de vedere caracterizează în egală măsură diferitele forme ale teoriei cunoașterii nemijlocite și ale apriorismului. În primul caz se consideră că obiectivitatea cunoașterii este asigurată prin existența unei cunoașteri nemijlocite (intuiția senzorială sau intuiția intelectuală), în celălalt caz se conchide că adecvarea cunoașterii la „lucrul în sine" este zădărnicită de caracterul ei mijlocit, de intervenția activă a structurilor subiectului în elaborarea cunoștințelor.

Tocmai prin raportarea la această axiomă tacită a marilor orientări, a căror confruntare domină gîndirea gnoseologică modernă, putem caracteriza mai exact și mai profund perspectiva inovatoare pe care a adus-o marxismul prin introducerea practicii în teoria cunoașterii.

5. Originalitatea gnoseologiei marxiste

Elaborînd o concepție materialistă, deterministă asupra omului și societății, marxismul a situat cunoașterea în contextul practicii social-istorice. Abordarea cunoașterii din acest punct de vedere,

Scanned with OKEN Scanner

opus punctului de vedere „contemplativ", dominant în filozofia modernă, implică consecinţe gnoseologice de cea mai mare însemnătate. În primul rînd, marxismul pune într-un mod nou problema gnoseologică centrală a izvorului sau sursei cunoaşterii : considerată în perspectivă social-istorică, sursa cunoaşterii este activitatea practică, materială a oamenilor. Dacă la Kant subiectivismul gnoseologic, agnosticismul, este consecinţa faptului că formele pure, apriori prin care se constituie cunoştinţele sînt considerate în afara istoriei şi a oricărei analize şi explicaţii genetice în general, introducerea practicii în teoria cunoaşterii implică explicarea genetică nu numai a conţinutului, ci şi a formelor cunoaşterii, a structurilor şi a activităţilor subiectului care intervin în elaborarea cunoştinţelor. „Faptul că gîndirea noastră subiectivă şi lumea obiectivă sînt supuse acelorași legi şi de aceea, pînă la urmă, ele nu se pot contrazice în rezultatele lor, ci trebuie să concorde, în mod absolut întreaga noastră gîndire teoretică. Acest fapt este premisa ei inconştientă şi necondiţionată. Materialismul secolului al XVIII-lea, dat fiind caracterul lui esenţialmente metafizic, a cercetat această premisă numai sub aspectul conţinutului ei. El s-a mărginit să demonstreze că conţinutul oricărei gîndiri şi cunoaşteri trebuie să provină din experienţa senzorială şi a stabilit principiul : Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu" [53]

Sub aspect filozofic general, dezvăluirea şi analiza critică a premiselor subiectivismului gnoseologic este condiţionată de depăşirea punctului de vedere „contemplativ" în gnoseologie. Într-adevăr, atît timp cît cunoaşterea este concepută ca activitate a „omului abstract", a subiectului cunoscător considerat în afara istoriei, a evoluţiei practicii sociale, rolul constitutiv al structurilor subiectului în cunoaştere va fi înţeles în mod inevitabil ca incompatibil cu obiectivitatea cunoştinţelor. O concepţie contemplativă, care vede în om numai o „fiinţă senzorială", şi nu-l concepe ca „activitate senzorială" [54], ca subiect al activităţii practice, ca fiinţă activă, care se autocreează în totalitatea determinărilor sale, inclusiv cu „subiect cognitiv", prin şi în activitatea practică, materială de transformare a mediului exterior, nu oferă un cadru adecvat pentru punerea şi elaborarea problemei surselor şi a genezei formelor cunoaşterii, a structurilor logice-matematice elementare ale gîndirii.

Dominaţia punctului de vedere „contemplativ" în teoria cunoaşterii era favorizată, desigur, în epoca în care a apărut şi s-a

---

[53] F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 561.

[54] Vezi K. Marx, *Teze asupra lui Feuerbach*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. III, Bucureşti, Editura politică. 1958, p. 576—577.

afirmat marxismul ca filozofie, şi de stadiul de dezvoltare al ştiinţelor ; lipseau premisele şi instrumentele metodologice necesare pentru abordarea studiului genezei structurilor logice-matematice ale gîndirii pe planul dezvoltării mintale individuale. „Ştiinţa naturii, ca şi filozofia — scria Engels —, au neglijat total pînă în prezent influenţa activităţii omului asupra gîndirii lui ; ele cunosc numai natura, pe de o parte, şi gîndirea, pe de altă parte. Dar tocmai transformarea naturii de către om, şi nu singură natura ca atare, constituie cel mai important şi mai apropiat fundament al gîndirii umane, şi în măsura în care omul a învăţat să transforme natura, în aceeaşi măsură s-a dezvoltat şi inteligenţa lui“ [55].

Concepercа subiectului cunoscător ca subiect al practicii sociale şi ca produs al istoriei sociale implică ideea rolului activ, constitutiv al structurilor subiectului în elaborarea cunoştinţelor şi distanţează marxismul ca gnoseologie de orice formă a teoriei cunoaşterii nemijlocite. Cunoaşterea obiectului apare ca mijlocită de activitatea subiectului, şi anume într-un sens dublu : mai întîi de formele gîndirii, de structurile logice, care sînt produsul istoriei sociale, al practicii social-istorice, şi, în al doilea rînd, de activi-

practice, materiale ale colectivităţilor sociale, care transformă

domenii determinări realităţii

noaştere şi creează noi posibilităţi de verificare a cunoştinţelor.

Ideea unui început absolut în cunoaştere, esenţială, cum am văzut, pentru a caracteriza viziunea metafizică în gnoseologie, este depăşită radical în perspectiva filozofică a marxismului, deoarece ideea unui moment zero, a unui început absolut în cunoaştere nu are sens nici cu referire la istoria practicii sociale, nici cu referire la istoria constituirii subiectului cunoscător.

Conceperea cunoaşterii ca activitate a omului istoric, care se autocrează în procesul practicii, implică consecinţe esenţiale pentru înţelegerea dialecticii cunoaşterii : orice cunoştinţă este condiţionată în geneza ei de structuri logice determinate ale subiectului ; structurile mintale, structurile logice ale gîndirii naturale sînt, la rîndul lor, produsul unei geneze. Un punct de plecare absolut în cunoaştere nici nu poate fi gîndit în această perspectivă, întrucît nu putem concepe nici formele logice care structurează cunoaşterea fără materia pe care o structurează şi nici o materie a cunoaşterii în afara oricărei structuri, sub forma „constatării

---

[55] F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 328.

Enunțînd principiul genezei formelor logice în dezvoltarea practicii sociale, a interacțiunii materiale, istoricește determinate, dintre subiect și obiect, marxismul impune o apreciere fundamental nouă a semnificației gnoseologice a rolului activ al structurilor subiectului în geneza cunoștințelor. Dacă formele gîndirii își au, în ultimă instanță, sursa în interacțiunea practică subiect-obiect, înseamnă că rolul lor constitutiv în cunoaștere nu zădărnicește și nu compromite, ci, dimpotrivă, asigură obiectivitatea cunoștințelor. Cunoașterea este un proces activ de reflectare a obiectului prin mijlocirea activităților subiectului. Obiectivitatea cunoștințelor se realizează tocmai prin mijlocirea activităților mintale ale subiectului. Cunoașterea este cu atît mai obiectivă în rezultatele ei, cu cît este mai activă în demersurile ei, mai structurată și mai mijlocită.

psihologie genetică, desfășurate în ultimele decenii.

Abordarea științifică a problemei gnoseologice fundamentale a aportului obiectului și activităților subiectului în elaborarea cunoș-

tice elementare ale gîndirii în elaborarea cunoștințelor, este necesară și indispensabilă comparația cunoștințelor care iau naștere prin intervenția acestor structuri cu cunoștințele pe care le elaborează, pe baza acelorași informații perceptive despre realitate, subiecți care nu posedă aceste structuri.

Or, ne lipsesc, și probabil ne vor lipsi și în viitor, date care să permită asemenea comparații pe planul dezvoltării istorice a speciei. Dacă cercetările de sociogeneză a cunoașterii nu ating, cel puțin pînă în prezent, decît stadiile finale ale construirii structurilor mintale elementare, în schimb „informațiile psihogenetice de care dispunem sînt suficiente... pentru a răspunde la multe probleme epistemologice, fiindcă copilul începe cu nivele de inteligență pur senzorimotorii și putem să urmărim pas cu pas, pornind de la acestea, etapele construirii structurilor operatorii ale gîndirii“ [56]

Desigur psihologia genetică, ca disciplină experimentală, este

---

[56] J. Piaget, *Epistémologie de la logique*, în *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard, 1968, p. 884.

Scanned with CamScanner

încă la începuturile ei. Cu toate acestea, cercetările de psihologie genetică desfăşurate în ultima jumătate de secol, îndeosebi de J. Piaget şi de colaboratorii săi, în măsura în care ne dau informaţii asupra genezei structurilor mintale, constituie adevărate experimente cruciale în problema gnoseologică centrală a aporturilor obiectului şi activităţilor subiectului în elaborarea cunoştinţelor,-precum şi în aprecierea critică a ideilor sau presupoziţiilor psihologice tacite pe care se întemeiază marile concepţii gnoseologice : empirismul, raţionalismul, apriorismul şi convenţionalismul.

În lumina rezultatelor actuale ale psihologiei genetice, dezvoltarea mintală de la naştere pînă la adolescenţă se împarte în cîteva mari etape : 1) etapa senzorimotorie, de la naştere pînă la aproximativ doi ani ; 2) etapa gîndirii preoperatorii sau intuitive, aproximativ pînă la 7—8 ani ; 3) etapa operaţiilor logice-matematice concrete, aproximativ pînă la 11—12 ani ; 4) etapa operaţiilor logice-matematice formale, a căror construcţie se desfăşoară aproximativ între 12 şi 15 ani.

În prima etapă, inteligenţa copilului este practică, preconceptuală, ca şi a animalelor superioare. Reacţiile şi anticipările se realizează pe baza coordonării acţiunilor practice, materiale ale subiectului, a schemelor senzorimotorii. În această etapă premergătoare achiziţiei gîndirii şi limbajului, nu putem vorbi propriu-zis de cunoaştere, după cum nu putem vorbi de cunoaştere la animalele superioare. Subiectul nu se distinge încă de realitatea exterioară şi nu atribuie lucrurilor exterioare o existenţă independentă de acţiunile şi de necesităţile sale.

Gîndirea, care se dezvoltă aproximativ de la 2 ani pe baza interiorizării acţiunilor practice, materiale ale subiectului în legătură indisolubilă cu limbajul, rămîne o lungă perioadă a dezvol-

tatea egalităţilor şi inegalităţilor şi a includerilor în clase) şi să formuleze, prin urmare, anticipări necesare ale constatărilor perceptive.

Operaţiile logice şi matematice se construiesc mai întîi ca operaţii concrete, care pot fi aplicate numai lucrurilor percepute şi reprezentate. Construcţia structurilor logice-matematice se încheie prin apariţia operaţiilor logice-matematice formale, care se pot aplica unor propoziţii ce exprimă situaţii şi relaţii doar posibile sau unor obiecte abstracte, desemnate prin simboluri. Geneza acestor operaţii formale marchează începuturile gîndirii ipotetico-deductive.

6. Analitic şi sintetic, apriori şi aposteriori în cunoaştere. Cunoaştere logică-matematică şi cunoaştere fizică

Analiza logică modernă a limbajului a permis precizarea deosebirii dintre enunţuri adevărate sau false din punct de vedere logic, sau, cum se exprimă Leibniz, adevărate sau false în toate lumile posibile, şi enunţurile adevărate sau false din punct de vedere faptic. Enunţurile adevărate din punct de vedere logic sînt numite enunţuri analitice. În opoziţie cu enunţurile analitice sînt definite enunţurile numite sintetice. Cazurile-limită de enunţuri adevărate sau false din punct de vedere logic sînt tautologiile şi contradicţiile logice.

R. Carnap defineşte ca adevărate din punct de vedere logic, ca analitice enunţurile al căror adevăr poate fi verificat prin analiză logică. „Adevărul unei propoziţii logic-adevărate nu depinde de fapte, căci ea trebuie să fie adevărată în orice mod de ci din punct de vedere faptic. Toate enunţurile care nu sînt nici necesare, nici imposibile din punct de vedere logic sînt enunţuri sintetice.

Atitudinea noastră psihologică faţă de enunţurile analitice şi sintetice este diferită. Iată exemple convingătoare pe care le dau în acest sens logicienii americani Grice şi Strawson: 1) „Acest copil de trei ani înţelege *Principia Mathematica*“ ; 2) „Acest copil de trei ani este un adult“. Ne îndoim, desigur de adevărul primului enunţ şi cerem dovezi ; dacă dovezile pe care le primim

---

[7] R. Carnap, *Einführung in die symbolische Logik*, Viena, 1960, p. 16.

[8] Vezi A. Tarski, *Cu privire la noţiunea de consecinţă logică*, în *Logică şi filozofie*, Bucureşti, Editura politică, 1966.

Scanned with CamScanner

ni se par satisfăcătoare, acceptăm enunțul ca adevărat. In ceea ce privește al doilea enunț, îl respingem apriori fiindcă este o contradicție logică, fără a căuta sau a aștepta dovezi faptice pro sau contra. Tot așa acceptăm fără dovezi faptice orice tautologie.

Dar domeniul enunțurilor adevărate din punct de vedere logic nu se reduce la tautologii. Noi acceptăm ca necesare din punct de vedere logic, în afara tautologiilor, și enunțuri logico-matematice elementare, ca de exemplu : 1) cantitatea de substanță, greutatea și volumul unui corp sînt invariante în raport cu schimbarea formei corpului sau cu împărțirea întregului în părți ; 2) un amestec crescînd, de exemplu amestecul a două lichide sau gaze, este ireversibil.

Aceste enunțuri ca anticipări ale datelor de observație, deși mult mai sărace în conținut decît enunțurile sintetice, cuprind

particulare, concrete de mișcare ale materiei și despre legile lor, cît și de sistemele logicii și matematicii pure.

De exemplu, anticiparea ireversibilității unui amestec crescînd

cului. Numărul acestor combinații este foarte mare și determinarea lor implică concluzia că amestecurile reale sînt ireversibile, deoarece într-o perioadă scurtă de timp revenirea la starea inițială are o probabilitate infimă și, prin urmare, este practic imposibilă. Dimpotrivă, cunoașterea fizică a amestecului este cunoașterea combinațiilor care au loc într-o anumită perioadă de timp prin cercetări experimentale.

Afirmarea ireversibilității unui amestec crescînd se deosebește de asemenea, în calitate de cunoștință despre un amestec oarecare care ne permite anticiparea ireversibilității oricărui amestec real, de enunțurile teoriilor logicii și ale matematicii pure. Aceste teorii sînt construcții ipotetico-deductive, ale căror enunțuri pot să ne dea cunoștințe asupra realității numai atunci cînd primesc o interpretare în termenii unei teorii științifice asupra unui domeniu al realității naturale sau sociale.

Prin enunțuri logico-matematice elementare dobîndim cunoștințe despre obiectele și procesele reale numai ca obiecte și procese oarecare. Dimpotrivă, enunțurile sintetice, care țin de domeniul cunoașterii fizice, empirice sau teoretice, ne dau cunoștințe despre legile și determinările particulare ale realității concrete.

Scanned with OKEN Scanner

Kant a introdus, cum am văzut, termenii aposteriori şi apriori pentru a desemna deosebirea dintre enunţurile elaborate pe baza informaţiilor senzoriale şi enunţurile elaborate independent de aceste informaţii. În concepţia lui Kant, matematica şi fizica pură, constituite din judecăţi apriori, ne dau cunoştinţe despre obiecte ca obiecte oarecare, ca obiecte ale oricărei experienţe posibile, în timp ce toate cunoştinţele despre obiectele concrete, despre substanţe, forţe şi acţiuni reciproce sînt aposteriori, adică pot să ia naştere numai din materia pe care o oferă senzaţiile. Kant afirmă că experienţa, cunoaşterea dobîndită în contactul perceptiv al subiectului cu obiectul este izvorul întregii cunoaşteri tocmai referindu-se la cunoaşterea „in concreto", aposteriori, a realităţii. Cunoaşterea apriori, cunoaşterea obiectelor ca obiecte oarecare precedă şi face posibilă cunoaşterea aposteriori.

Distincţia kantiană dintre enunţuri apriori şi aposteriori reprezintă, prin urmare, un corespondent epistemologic al distincţiei logice moderne dintre enunţurile analitice şi cele sintetice.

Susţinînd în mod dogmatic că cercetările psihologice nu ne pot da în principiu informaţii asupra subiectului epistemic, interindividual, şi sînt, prin urmare, irelevante din punct de vedere epistemologic, Kant a dat o întemeiere speculativă, antigenetică şi, ca urmare, subiectivistă conceptului de cunoaştere şi de cunoştinţă apriori. Astăzi este clar că distincţia logică analitic-sintetic nu este independentă de orice consideraţii psihologice asupra activităţilor subiectului în elaborarea acestor două tipuri de enunţuri. Logicienii care au analizat această distincţie s-au referit, în general, la deosebirile dintre modul cum iau naştere şi pot fi verificate

Investigaţiile de psihologie genetică asupra activităţilor subiectului care intervin în elaborarea enunţurilor logice-matematice elementare permit întemeierea pozitivă a posibilităţii unei cunoaşteri apriori ca o cunoaştere a obiectului oarecare, în sensul în care a înţeles-o Kant, şi totodată critica apriorismului kantian ca fundamentare speculativă a cunoaşterii apriori.

Explicarea posibilităţii cunoaşterii apriori înseamnă explicarea sursei enunţurilor logice-matematice elementare, care nu pot fi întemeiate în universalitatea şi necesitatea lor prin constatări perceptive, oricît de numeroase, explicarea faptului că aceste enunţuri, ca anticipări, nu sînt contrazise niciodată de datele de observaţie.

---

[8] Vezi L. Apostel, W. Mays, A. Morf şi J. Piaget, *Les liaisons analitiques et synthétiques dans les comportements du sujet*, Paris, P.U.F., 1957.

Scanned with Scanner

De la Descartes, mulţi gînditori au considerat asemenea enunţuri ca invarianţa numărului de elemente al unei colecţii în raport cu schimbarea poziţiei lor în spaţiu, conservarea cantităţii de substanţă în schimbările fizice sau inversibilitatea unui amestec, drept evidente, ceea ce nu a fost decît o traducere în formă afirmativă a caracteristicii acestor enunţuri de a nu putea fi infirmate în nici o împrejurare [60]. Aceasta nu este însă decît o constatare pe baza unei analize genetice a cunoaşterii.

Cercetarea genezei cunoaşterii pe planul dezvoltării mintale individuale a arătat că izvorul tuturor cunoştinţelor sînt acţiunile subiectului asupra obiectului. Semnalăm ca semnificativă convergenţa dintre această concluzie a studiului psihologic al genezei cunoştinţelor şi teza marxistă despre practica socială ca sursă, ca izvor al cunoaşterii, teză care exprimă abordarea din perspectivă sociologică a problemei originii cunoştinţelor. Susţinînd că izvorul întregii cunoaşteri este acţiunea subiectului practicii sociale asupra obiectului, a realului, marxismul se disociază principial de gnoseologia empiristă, care reduce cunoaşterea la cunoaşterea empirică şi afirmă că datele senzoriale sînt izvorul tuturor cunoştinţelor.

Folosind termenul de experienţă într-un sens foarte larg pentru tică şi o experienţă fizică, pornind de la conceptele de acţiune logică-matematică şi acţiune fizică.

Acţiunile logice-matematice, ca acţiuni reale sau interiorizate ale subiectului asupra obiectului (reunirea, disocierea, ordonarea sau serierea, deplasarea etc.), se disting de acţiunile fizice, care modifică proprietăţile concrete, de stare, fizico-chimice ale corpurilor, prin caracterul lor reversibil. În timp ce transformările produse în obiecte prin acţiuni fizice — oxidarea, alterarea etc. — pot fi compensate numai parţial, incomplet, rezultatele acţiunilor logice-matematice, de exemplu ale deplasării, ordonării sau împărţirii, pot fi anulate prin acţiuni inverse. Spunem că acţiunile logice-

[60] Kneale observă că distincţia dintre enunţurile logice elementare şi enunţurile întemeiate pe constatări faptice este o premisă a gîndirii teoretice şi a oricărei teorii ştiinţifice ca sistem deductiv. Ipotezele ştiinţifice nu ar putea fi evaluate prin raportare la datele de observaţie dacă între enunţuri nu ar exista relaţii logice care nu pot fi în principiu infirmate de către constatările faptice particulare. Dacă ar putea fi infirmat, de pildă, principiul contradicţiei ca relaţie logică, nu am mai putea determina existenţa unei contradicţii (sau a unui acord) între ipotezele teoretice şi datele experimentale şi întreaga muncă a omului de ştiinţă ar fi lipsită de sens (vezi W.C. Kneale, *Distincţia dintre empiric şi aprioric* în *Logica ştiinţei*, Editura politică, 1970, p. 408—409).

matematice se disting de cele fizice prin faptul că sînt susceptibile de compunere reversibilă.

Distincţia dintre acţiunile logice-matematice şi acţiunile fizice apare în dezvoltarea mintală individuală odată cu compunerea reversibilă a deplasărilor practice ale subiectului, în etapa senzorimotorie a dezvoltării mintale, care precedă interiorizarea acţiunii, apariţia gîndirii şi limbajului şi, prin urmare, a cunoaşterii în sensul restrîns, strict al termenului.

Prin asimilarea deplasărilor obiectelor materiale la structură de grup a deplasărilor practice ale subiectului, copiii în medie de la 14 la 18 luni construiesc schema obiectului permanent, adică anticipează conservarea obiectului care iese din cîmpul vizual, ceea ce se vădeşte prin apariţia la această vîrstă a conduitei de căutare a obiectului ascuns. Obiectul permanent sau conservarea obiectului

construirea acestui invariant, sugarul face distincţie, pe plan comportamental, nu conceptual, între schimbările de poziţie, legate de deplasare, ca acţiune logică-matematică reversibilă şi schimbările de stare, ca transformări ireversibile, provocate de acţiunile fizice. Aşadar, permanenţa obiectului care iese din cîmpul vizual, ca anticipare necesară a informaţiilor senzoriale, se realizează prin compunerea reversibilă a acţiunilor logice-matematice ale subiec-

Anticipările bazate pe determinarea invarianţilor transformărilor produse de acţiunile logice-matematice se deosebesc prin ne-

rienţă uniformă şi pot fi oricînd infirmate de noi observaţii. Anticipările necesare ale datelor de observaţie sînt legate de construirea unor invarianţi ai transformărilor produse de acţiunile practice sau interiorizate ale subiectului, iată concluzia gnoseologică fundamentală care se desprinde din cercetările de psihologie genetică.

Primele anticipări necesare ale constatărilor perceptive apar încă în etapa senzorimotorie a dezvoltării mintale. O cunoaştere logică-matematică, distinctă de cunoaşterea fizică, se constituie numai odată cu apariţia primelor operaţii logice-matematice, care sînt acţiuni logice-matematice interiorizate, caracterizate prin legi de totalitate (în primul rînd prin reversibilitate), exprimate în structura de grup.

Scanned with Scanner

Gîndirea, ca acţiune interiorizată, este la începuturile ei tot atît de inaptă să realizeze compuneri reversibile, să construiască invarianţi şi să elaboreze anticipări necesare ale constatărilor perceptive ca şi inteligenţa senzorimotorie în primele luni de viaţă. Apariţia operaţiilor logice-matematice şi, prin urmare, a unei cunoaşteri logice-matematice elementare, distincte de cunoaşterea fizică, este rezultatul unei evoluţii îndelungate a gîndirii, în medie de la 2 la 7—8 ani. În această perioadă, gîndirea copilului este preoperatorie, incapabilă să compună reversibil acţiunile interiorizate, să realizeze deducţii elementare, să enunţe anticipări necesare ale constatărilor perceptive.

Iată un experiment semnificativ în această privinţă. Se prezintă subiecţilor de 5—6 ani un şir de jetoane (fise) sau butoni de culoare roşie şi li se cere să construiască un şir paralel dintr-un număr egal de jetoane albastre dintr-o grămadă pusă la dispoziţia lor. Construind al doilea şir, copiii afirmă egalitatea numărului de jetoane sau butoni din ambele şiruri pe baza constatării corespondenţei vizuale, termen cu termen, a elementelor din cele două

că nu s-au adăugat şi nu s-au sustras jetoane din cele două şiruri, afirmă totuşi că în şirul răsfirat există un număr mai mare de jetoane fiindcă este mai lung.

Cauza acestor răspunsuri ale unor subiecţi de 5—6 ani, uimitoare pentru un observator înclinat să creadă că operaţiile logice-matematice elementare se constituie odată cu gîndirea, este incapacitatea lor de a-şi compune reversibil deplasările ca acţiuni interiorizate. Pe planul acţiunii interiorizate, al gîndirii, nu s-a realizat încă desprinderea acţiunilor logice-matematice (cum este

materiale ale subiectului deja la 14—18 luni. Iată de ce pe planul gîndirii, al cunoaşterii aceşti subiecţi nu pot încă realiza cele mai elementare anticipări necesare ale datelor experienţei, cum sînt

prind anticipările subiecţilor în faza preoperatorie, prelogică a dezvoltării mintale sînt legate de faptul că gîndirea lor este centrată întotdeauna asupra unei singure acţiuni şi transformări, în timp ce cunoaşterea obiectivă este legată de descentrare, de anularea acţiunilor şi transformărilor interiorizate, gîndite prin compunerea lor cu acţiuni inverse, este legată de cunoaşterea invarianţilor acţiunilor şi transformărilor logice-matematice.

Scanned with OKEN Scanner

subiecţii de 7—8 ani care compun în mod reversibil acţiunile logice-matematice, adică le compun ca acţiuni simultane, numai posibile, anulează, de exemplu, transformarea care are loc prin răsfirarea jetoanelor dintr-unul din cele două şiruri paralele, compunînd răsfirarea, acţiunea directă de deplasare a jetoanelor ca acţiune interiorizată, cu o acţiune inversă, simultană, numai posibilă, şi stabilesc astfel invarianţa numărului de elemente din cele două colecţii în raport cu schimbarea poziţiei în spaţiu a elementelor.

În dezvoltarea mintală individuală, operaţiile logice-matematice elementare sînt la început (între 7—8 şi 11—12 ani) concrete, adică nu pot fi aplicate decît unor obiecte percepute sau reprezentate. Caracterul concret al operaţiilor se vădeşte şi în faptul că aceeaşi operaţie se exercită asupra unor determinări ale obiectului şi nu se exercită asupra altora. Astfel, anticiparea conservării întregului, în cazul împărţirii întregului în părţi (de exemplu în experimente de dizolvare a zahărului în apă), este realizată de subiect la 7—8 ani pentru cantitatea de substanţă, la 9—10 ani pentru greutate şi la 11—12 ani pentru volum. Înseamnă că forma operatorie nu s-a disociat încă de conţinutul asupra căruia se a-

Odată cu apariţia operaţiilor formale, după 11—12 ani conservarea cantităţii de substanţă, a greutăţii şi a volumului în cazul împărţirii întregului constituie pentru subiecţi invarianţii aceleiaşi operaţii formale: compunerea acţiunii logice-ma-

transformare şi asigură revenirea la punctul de plecare.

Desprinderea cunoaşterii logice-matematice, ca o cunoaştere apriori care elaborează anticipări necesare ale datelor cunoaşterii perceptive pe baza invarianţilor legaţi de compunerea reversibilă a acţiunilor logice-matematice interiorizate ale subiectului, de cunoaştere fizică, care se elaborează pe baza constatărilor perceptive, începe odată cu apariţia primelor operaţii concrete şi se încheie odată cu constituirea operaţiilor formale, care marchează disocierea gîndirii deductive de conţinutul concret asupra căruia se aplică. Operaţiile formale ne dau cunoştinţe despre invarianţii transformărilor pe care le suferă obiectele concrete, reale, ca obiecte oarecare, şi formulează anticipări necesare ale constatărilor perceptive, care au un caracter universal. Rezultatele operaţiilor logice-matematice formale sînt adevărate nu numai pentru toate obiectele reale, ci şi pentru cele numai posibile.

Atunci cînd locul deducţiilor elementare asupra unor obiecte

Scanned with Scanner

și proprietăți concrete, percepute sau reprezentate este luat de gîndirea ipotetică-deductivă, care derivă consecințe necesare din enunțuri ce descriu stări și situații ..... posibile, se creează aparența că gîndirea logică-matematică este independentă de experiență în sensul larg al termenului. Cum spune Piaget, dacă luăm în considerare numai acest stadiu final al evoluției mintale

logice-matematice concrete ale subiectului, logica formală și deducția matematică „par să constituie un domeniu autonom, acela al gîndirii «pure», independente de acțiune“ [61]

Punînd în evidență relația dintre deducția formală și acțiune, studiul construcției structurilor cognitive în dezvoltarea mintală individuală dă o explicație genetică independenței formei logice-matematice a gîndirii în raport cu conținutul cunoașterii, care este cîștigat prin mijlocirea constatărilor perceptive, caracterului apriori al anticipărilor logice-matematice, posibilității unei cunoașteri apriori a obiectelor ca obiecte oarecare. Desprinderea și separarea acțiunilor logice-matematice reversibile ale subiectului asupra obiectului de acțiunile fizice care produc transformări ireversibile ale obiectului, în dezvoltarea mintală individuală, înseamnă desprinderea și separarea dintr-o rădăcină comună a două forme ale experienței și, respectiv, a două surse ale cunoașterii: 1) compunerea reversibilă a acțiunilor logice-matematice interiorizate ale subiectului asupra obiectului ca sursă a cunoștințelor logice-matematice elementare, care ne dau informații asupra obiectelor ca obiecte oarecare, 2) acțiunile fizice ale subiectului asupra realității, în primul rînd acțiunile experimentale, care produc transformări ireversibile ale proprietăților obiectelor ce nu pot fi constatate decît prin percepție; constatările perceptive ale rezultatelor acestor acțiuni constituie sursa cunoașterii fizice, a cunoașterii determinărilor și legilor particulare, specifice ale obiectelor și proceselor.

Cunoștințele logice-matematice elementare au un caracter apriori, fiindcă nu se elaborează pe baza constatărilor perceptive și nu pot fi infirmate niciodată de constatările perceptive, de noile date de observație. Subiecții acceptă enunțul, ca cel despre invarianța cantității de substanță, a greutății și volumului în cazul schimbării formei sau a împărțirii corpului ca întreg în părți sau despre ireversibilitatea unui amestec, în același fel în care acceptă o tautologie sau resping o contradicție logică.

---

[61] J. Piaget, *Psihologia inteligenței*, p. 192.

Scanned with OKEN Scanner

Rezultatele cercetărilor de psihologie genetică infirmă interpretarea convenționalistă a caracterului apriori al enunțurilor logice și matematice, susținută de mulți logicieni de orientare neopozitivistă. Enunțurile logice-matematice elementare sînt ireductibile la tautologii, fiind cunoștințe veritabile, care ne dau informații despre obiectele reale ca obiecte oarecare, deși cunoștințe mai sărace în conținut decît cele fizice; aceste enunțuri nu exprimă convenții ale limbajului, ci iau naștere pe baza coordonării acțiunilor subiectului; principiul identității sau noncontradicției, considerate de gînditorii neopozitiviști drept convenții, sînt de fapt un reflex, accesibil introspecției, al construcției structurilor operatorii elementare.

Explicarea psihologică a posibilității cunoașterii apriori face posibilă totodată o delimitare netă de explicarea aprioristă a posi-

litatea numărului de elemente din două șiruri de jetoane numai pe baza corespondenței optice pe verticală între jetoanele din cele două șiruri. La 7—8 ani subiecții conservă egalitatea numărului de jetoane în cazul deplasării lor, deci în lipsa corespondenței optice. Afirmarea egalității numărului elementelor din cele două

subiectului asupra obiectului.

Cercetările de psihologie genetică au permis caracterizarea psihologică a naturii activității rationale, pornind de la experiență, de la acțiune. Rațiunea se constituie în dezvoltarea mintală de la primele începuturi ale gîndirii conceptuale, legate de apariția limbajului pînă la încheierea procesului de construire a opera-

construcției structurilor operatorii ale gîndirii naturale, care se exprimă în capacitatea adolescentului și a adultului de a deduce în mod formal și de a determina posibilitățile logice-matematice ca un cadru general în care se desfășoară întreaga cunoaștere

Scanned with OKEN Scanner

Cunoaşterea logică-matematică, apriori, îşi are sursa, în ultimă instanţă, experienţă, în acţiunile subiectului asupra obiectului, ca şi cunoaşterea fizică, aposteriori.

Vedem astfel cum studiul cu metode obiective, ştiinţifice, al construcţiei structurilor operatorii ale subiectului în dezvoltarea mintală individuală contribui la o definire mai precisă a termenilor şi a problemelor tradiţionale ale teoriei cunoaşterii (apriori-aposteriori), la elaborarea dialecticii ca teorie a cunoaşterii.

7. Subiect şi obiect în geneza imaginilor perceptive

Informaţiile senzoriale asupra rezultatelor acţiunilor fizice ale subiectului asupra obiectelor constituie punctul de plecare şi sursa cunoaşterii fizice, a cunoaşterii realităţii în diversitatea ei calitativă.

gnoseologic

locit al imaginilor senzoriale nu poate fi tranşată decît pe terenul investigaţiei psihologice prin abordarea cu metode obiective de control a studiului mecanismelor perceptive.

Cercetările experimentale asupra mecanismelor producerii şi corectării iluziilor vizuale, desfăşurate pe baza unui studiu comparativ al evoluţiei iluziilor cu vîrsta în marile etape ale dez-

văzut, de mult timp de filozofia cunoaşterii : 1) este imaginea perceptivă o constatare pură ? 2) este obiectivitatea imaginilor perceptive rezultatul contactului imediat subiect-obiect, a recepţării şi a înregistrării pasive de către subiect a acţiunii obiectelor sau, dimpotrivă, această obiectivitate se cîştigă prin activităţile subiectului ? Modul cum formulează Piaget[63] ceea ce el numeşte „problema epistemologică fundamentală a percepţiei" este un bun punct de plecare în examinarea răspunsurilor pe

[62] Vezi în această privinţă sinteza lui J. Piaget, *Les mécanismes perceptifs*, Paris, P.U.F., 1961.

[63] Vezi idem, *Les mécanismes perceptifs*, p. 17 şi 18.

Scanned with OKEN Scanner

care le putem primi la aceste întrebări prin analiza semnificației generale a rezultatelor studiului psihogenezei mecanismelor perceptive: analiza genetică, arată Piaget, trebuie să răspundă la, întrebarea dacă cunoștința perceptivă asigură un contact imediat între subiect și obiect, care a fost considerat de empirismul din toate timpurile ca fiind garanția fundamentală a obiectivității cunoștințelor, deci dacă obiectivitatea cunoștinței perceptive este dată sau se construiește și, dacă se construiește prin ce instrumente, prin ce mecanisme ?

Rezultatele obținute mecanismelor perceptive arată că în măsura în percepția este produsul acțiunii a obiectului asupra subiectului, fără intervenția activităților subiectului, sau, mai precis, cu minimum de intervenție activităților subiectului, imagine deformată a obiectului.

Este cazul celor mai elementare fenomene perceptive, așanumitele „efecte de cîmp", imagini perceptive care se obțin

cîmpul vizual

cîmpul vizual). Efectele de cîmp, cele mai nemijlocite imagini perceptive, sînt și cele mai deformante și mai puțin adecvate obiectului. Ele nu furnizează, scrie Piaget, proprietățile obiectului, ci un amestec nediferențiat de aporturi ale subiectului și obiectului[64]. Centrarea privirii asupra unui singur element din cîmpul vizual este la originea acestor deformări, cunoscute sub numele de iluzii optice-geometrice primare.

Iluziile vizuale care caracterizează efectele de cîmp, adică percepțiile rezultate din cel mai imediat contact subiect-obiect, sînt corecte prin „decentrare", altfel zis printr-un ansamblu de activități perceptive ale subiectului, care realizează punerea în raport și coordonarea produselor centrărilor. Decentrarea compensează efectele deformante ale centrării în percepție. Fiecare centrare dînd naștere anumite deformări, care constă în supraaprecierea și subaprecierea anumitor elemente din cîmpul urmează că prin coordonarea rezultatelor unui număr mare de centrări deformări se compensa reciproc după o schemă probabilistică. Decentrările, legate de activitățile perceptive, se realizează prin reglări care asigură o compensare incompletă, probabilistică a transformărilor, ca toate

[64] *Ibidem*, p. 451.

Scanned with CamScanner

reglările studiate de cibernetică, spre deosebire de operaţii caracterizate prin compunere reversibilă, prin anularea transformărilor produse de acţiunea directă cu acţiunea inversă şi construirea invarianţilor. Tocmai pe acest plan caracterizează Piaget diferenţele dintre percepţie şi inteligenţă, definită prin tendinţa spre compoziţii reversibile, aditive, asociative, care satisfac structura de grup [65]. În domeniul fenomenelor perceptive nu se realizează, subliniază Piaget, o „reversibilitate integrală", de unde rezultă deosebirea dintre „constanţele" perceptive elaborate prin activităţile perceptive şi invarianţii celor mai elementare operaţii [66]. În acelaşi timp, Piaget atrage atenţia şi asupra analogiilor dintre activitatea perceptivă şi inteligenţă. Decentrările şi reglările datorate activităţilor perceptive sînt calificate ca „o activitate de comparare şi de coordonare, înrudită cu cea a inteligenţei [67].

Decentrarea exprimă deci rolul activităţilor subiectului în elaborarea unei imagini perceptive adecvate raporturilor reale, obiective, adică mai puţin tributară punctului de vedere imediat al subiectului. urmare, „proprietăţile obiectului, chiar în prezenţa sa, sînt atinse cu atît mai „obiectiv" cu cît subiectul dispune de cadre mediate mai bogate, nemijlocirea fiind, dimpotrivă, sursă de deformaţii, nu de informaţii..." [68].

Este astfel dovedită lipsa de temei a concepţiei realismului naiv, proprie bunului-simţ, despre raportul dintre imaginea perceptivă şi obiect, ca un raport de la copie la original. Percepţia nu este o copie a obiectului, fiindcă nu există o înregistrare exhaustivă a determinărilor obiectului în contactul dintre celulele organului receptor şi elementele din cîmpul vizual. Organul receptor înregistrează excitaţiile care vin din cîmpul vizual printr-un joc probabilistic de întîlniri. Orice imagine perceptivă este rezultatul realizării unui număr de întîlniri din totalul întîlnirilor posibile între elementele din cîmpul vizual şi celulele retinei. Aceste întîlniri sînt selecţionate în mod probabilistic după modelul tragerii la sorţi. Astfel imaginea perceptivă nu poate să fie niciodată o copie pasivă a obiectului perceput, o înregistrare completă a determinărilor sale. Orice imagine perceptivă, subliniază Piaget, este în raport cu obiectul o schiţă incompletă şi supusă corectării [69]

Coordonarea activităţilor perceptive progresează odată cu

---

[65] Vezi *Psihologia inteligenţei*, p. 115—126.
[66] *Ibidem*, p. 126—133.
[67] *Ibidem*, p. 128.
[68] J. Piaget, *Les mécanismes perceptifs*, p. 368.
[69] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

construirea structurilor inteligenței în dezvoltarea mintală : paralel cu această construcție se accentuează decentrarea și scad iluziile perceptive. Structurile inteligenței, pe măsura dezvoltării lor, îmbogățesc și orientează activitățile perceptive, astfel încît Piaget apreciază că „ar fi greu să spunem exact unde se oprește activitatea perceptivă și unde începe inteligența“ [70].

Rezultatele studiului psihogenetic evidențiază că, în etapele prelogice ale dezvoltării inteligenței, funcția de decentrare a structurilor logice este prefigurată de structuri mai slabe (senzorimotorii și intuitive), care le sînt izomorfe și care asigură coordonarea activităților perceptive, perceperea tot mai obiectivă a realității exterioare.

Pe parcursul dezvoltării mintale individuale de la schema senzorimotorie a obiectului permanent pînă la structurile logice de conservare a cantității de substanță, a greutății și a volumului corpurilor în transformările fizice, funcția de decentrare a activităților perceptive marchează o evoluție continuă, concretizată în scăderea corespunzătoare a iluziilor.

turi logice este următorul : subiectul percepe în cîmpul vizual segmente, *A*, *B* și *C*, de mărimi diferite, dar apropiate, și cunoaște inegalitățile $A < B$; $B < C$. Datorită centrării cu preponderență a lui *A* în raport cu *C*, se produce însă iluzia că *A* este de dimensiuni egale cu *C*. Acest efect deformant al centrării este corectat de activități perceptive, orientate și conduse de o structură logică. Într-adevăr, schema tranzitivității ne permite să inferăm din relațiile de mai sus că $A < C$.

Cercetările experimentale au dovedit că cunoștință perceptivă se elaborează prin raportarea celor mai nemijlocite imagini senzoriale la schemele perceptive, care exercită o funcție de decentrare în raport cu efectele de cîmp.

Orice percepție actualizează o anumită schemă perceptivă a subiectului la care este asimilată. De exemplu, centrarea unei figuri de formă cubică actualizează schema perceptivă a cubului, care coordonează ansamblul raporturilor vizuale pe care le-am putea obține prin fixarea succesivă a unui obiect în formă de cub din diferite poziții, anulînd iluziile provocate de centrarea privilegiată a anumitor elemente configurației spațiale a obiectului. O figură percepută sub un singur aspect va da, prin

---

[70] *Psihologia inteligenței*, p. 127.

Scanned with Scanner

intervenţia schemei perceptive, o imagine perceptivă de ansamblu a figurii.

Intervenţia schemelor perceptive şi a anticipărilor logice în geneza imaginilor perceptive scapă conştiinţei ; iată de ce aceste imagini apar introspectiv ca nemijlocite. Cercetările psihogenetice experimentale dovedesc, prin urmare, că nu există în nici o etapă a dezvoltării mintale constatări senzoriale pure, fiindcă în nici o etapă a dezvoltării mintale nu există un subiect pur receptiv lipsit de orice structură care anticipează, organizează şi corectează ceea ce este dat.

Aportul structurilor subiectului în geneza unei imagini perceptive adecvate obiectului este mai mic sau mai mare în diferitele etape ale dezvoltării mintale, fără a fi vreodată nul.

O imagine perceptivă a cărei elaborare nu este mijlocită de structuri ale subiectului, aşa cum o imaginează atît empiriştii de acum două-trei secole, cît şi cei din zilele noastre, este un concept-limită, un produs al abstractizării în aceeaşi măsură ca şi ideea unei imagini perceptive care se găseşte faţă de obiectul perceput într-un raport de la copie la original.

Empirismul consideră în mod eronat că structurile inteligenţei, în general şi structurile logice, în special, se aplică la organizarea unor cunoştinţe senzoriale elaborate în prealabil independent de intervenţia şi de activitatea acestor structuri. Cu alte cuvinte, pentru empirism, structurile inteligenţei, şi în primul rînd structurile logice, străine procesului de elaborare a cunoaşterii perceptive[71], reprezintă coordonări tardive ale acesteia. Epistemologia empiristă, inclusiv empirismul logic, se întemeiază pe presupunerea că există o frontieră absolută între înregistrarea perceptivă şi activitatea logică, operaţională a subiectului, între constatare şi inferenţă. În timp ce în cazul inferenţelor cunoştinţele se dobîndesc prin activitatea subiectului, în constatarea perceptivă, socot empiriştii, subiectul suferă pasiv presiunea constrîngătoare a obiectului *.

Poziţia empiristă, arată Piaget, poate fi caracterizată cu mai multă precizie prin răspunsul pe care îl dă la următoarea întrebare : „Structurile logice constituie forme sau coordonări care le sînt conferite diverselor ansambluri de cunoştinţe deja cîştigate sau elaborate cu ajutorul unor instrumente străine sau anterioare în raport cu aceste structuri sau, dimpotrivă, toate instrumentele şi

---

[71] J. Piaget, *Le rôle de la notion d'equilibre dans l'explication en psychologie*, în *Six études de psychologie*, Geneva, Gauthier, 1964.

* Conceptul empirist de experienţă este un obiect ideal. Constatarea pură presupune o regresiune la nesfîrşit în abstracţia faţă de orice element inferenţial care intervine în elaborarea cunoştinţelor perceptive.

procedeele de formare a cunoştinţelor prezintă la toate nivelele (adică de la percepţie şi asociaţie) structuri mai mult sau mai puţin izomorfe cu aceste structuri logice. La o asemenea problemă, empirismul logic a furnizat un răspuns clar în sensul primei ramuri a alternativei : ar exista, de o parte, cunoştinţe experimentale a căror achiziţie, fiind datorată percepţiei, ar fi prin însuşi acest fapt străine logicii ; logica ar interveni, pe de altă parte, după aceea ca limbaj care exprimă şi coordonează cunoştinţe cîştigate independent de ea. Ştim, desigur, că empirismul logic a evoluat mult din epoca în care reducea lectura experienţei la o înregistrare a „enunţurilor-protocol", iar logica la o pură sinteză. Dar el a păstrat în mod firesc tradiţia dualismului dintre experienţă şi logică, fără care ar fi încetat să mai fie un empirism" [72]

Afirmarea existenţei unei constatări senzoriale pure, liberă de

logiei cunoaşterii, care a fost infirmată de rezultatele cercetărilor

imaginilor perceptive şi dialectică în măsura în care ele probează că nu există constatare pură, independentă de structurile raţionale, operatorii ale gîndirii. În procesul elaborării imaginilor perceptive, senzorialul şi raţionalul se întrepătrund, constituind o unitate a contrariilor.

Calificînd gnoseologia empirismului logic, care izolează metafizic şi opune una alteia ca entităţi exterioare operaţia raţională şi constatarea perceptivă, ca „dualistă", Piaget subliniază că datele psihogenezei pot fi integrate numai de o gnoseologie care porneşte de la principiul că este imposibil să căpătăm o cunoştinţă despre un conţinut oarecare fără structurarea datului de către forme logice sau prelogice, care comportă cel puţin un izomorfism parţial cu logica [73]. Este vorba de o gnoseologie care valorifică elementul viabil al raţionalismului apriorist (orice cunoştinţă este produsul asimilării datului la structurile subiectului cunoscător, structuri care nu derivă din percepţie), dar se distanţează în aceeaşi măsură de apriorism ca şi de empirism, în primul rînd afirmînd pe temeiuri experimentale că intervenţia structurilor subiectului în elaborarea imaginilor perceptive nu zădărniceşte obiectivitatea lor, adec-

[72] A. Yonckeheere, B. Mandelbrot şi J. Piaget, *La lecture de l'experience*, Paris, P.U.F., 1958.

[73] *Six études de psichologie*, p. 120.

varea lor la obiect, ci, dimpotrivă, o asigură, şi, în al doilea rînd, evidenţiind că aceste structuri nu sînt date o dată pentru totdeauna, ci se construiesc pe baza interiorizării schemelor de coordonare a acţiunilor subiectului. Originea structurilor subiectului în interacţiunea subiect-obiect asigurarea obiectivităţii imaginilor perceptive.

Senzaţiile şi percepţiile sînt, cum sublinia Lenin, imagini subiective ale realităţii obiective. Punctul de vedere al materialismului dialectic asupra conţinutului obiectiv al imaginilor senzoriale se opune idealismului subiectiv şi se delimitează ferm de punctul de vedere al realismului naiv.

Idealismul subiectiv neagă existenţa unei realităţi obiective, materiale, care „transcende" stările de conştiinţă ale subiectului, senzaţiile şi percepţiile. „Elementele lumii" sînt percepţii de întindere, presiune, formă, culori, tonuri, gusturi, mirosuri etc. „Nu corpurile dau naştere senzaţiilor, ci complexele de senzaţii formează corpurile", iată o formulare fără echivoc a punctului de vedere al idealismului subiectiv, dată de E. Mach. Analiza critică făcută de Lenin unor forme clasice ale idealismului subiectiv, ca filozofia lui Berkeley, în lucrarea sa *Materialism şi empiriocriticism* îşi păstrează actualitatea şi pentru variantele sale mai noi, din ce în ce mai rafinate. Existenţa realităţii obiective, a lucrului în sine independent de procesul cunoaşterii, este prima condiţie a posibilităţii imaginilor senzoriale. Filozofia nu poate face abstracţie de faptul elementar că imaginile senzoriale sînt rezultatul acţiunii realităţii obiective asupra organelor de simţ. Idealismul subiectiv nu poate să dea socoteală nici de alt fapt fundamental al practicii, al vieţii, de conţinutul obiectiv al imaginilor senzoriale. „Dacă nu există pe lume decît senzaţiile, dacă corpurile sînt complexe de senzaţii, este clar că avem în faţa noastră un subiectivism filozofic, care implică în mod inevitabil negarea adevărului obiectiv" [74] Principiul idealismului subiectiv este în contradicţie nu numai cu punctul de vedere al practicii curente, ci şi cu premisele cele mai elementare ale oricărei cercetări ştiinţifice, ca, de pildă, existenţa obiectivă a relaţiilor cauzale. Lenin sublinia în *Materialism şi empiriocriticism* lipsa de temei a pretenţiilor machismului şi a altor forme mascate ale idealismului subiectiv, cum este filozofia „imanenţei", de a exprima exigenţele spiritului ştiinţific modern. Acest lucru a fost recunoscut chiar şi de gînditorii cu evidente tendinţe pozitiviste, legaţi din anumite puncte de vedere de tradiţia ma-

[74] V.I. Lenin, *Materialism şi empiriocriticism*, Editura P.M.R., 1948,

chistă. Subliniind că ştiinţa este incompatibilă cu postulatele idealismului subiectiv, fiindcă implică afirmarea caracterului obiectiv al cauzalităţii şi al legilor naturii, M. Schlick scria : „Ar fi într-adevăr un dogmatism orb şi nefolositor dacă numai pentru a menţine propoziţia *esse=percipi* am răsturna cele mai fundamentale presupoziţii *(Voraussetzungen)* ale oricărui cercetător fără alt motiv decît frica de «lucru în sine». De îndată ce această temă se dovedeşte nefundată, întreaga poziţie (idealist-subiectivă — *n.n.)* este lipsită de orice suport“ [75]

Respingînd idealismul subiectiv, materialismul ca poziţie filozofică în general, şi materialismul dialectic îndeosebi, depăşeşte în acelaşi timp punctul de vedere al realismului naiv. Realismul simţului comun care precedă reflecţia gnoseologică [76] confundă, de fapt, imaginea perceptivă a obiectului cu obiectul perceput. În viziunea sa, lucrurile cu însuşirile lor se repetă ca atare, nemodificate în conştiinţă. Orice lucru este gîndit în două exemplare : sînt confundate cu însuşirile spaţiului intuitiv; în primul rînd însuşirile spaţiului vizual (optic) [77]. Or, a încerca să ne reprezentăm senzorial-intuitiv determinările lucrurilor accesibile reflectării senzoriale, aşa cum sînt ele în sine, este ceva tot atît de lipsit de sens ca şi a ne întreba, de pildă, cum se aude un ton pe care nu-l aude nimeni sau cum arată un lucru pe care nimeni nu-l percepe.

Percepţiile sînt imagini subiective ale realităţii obiective, fiindcă sînt produsul activităţii organismului, a creierului şi a organelor de simţ. Ele sînt cauzate de acţiunea obiectelor exterioare asupra simţurilor, dar sînt în acelaşi timp efectul unor procese care au loc în sistemul nervos, a proceselor care au loc în creier datorită acţiunii obiectelor exterioare asupra simţurilor.

Detaşîndu-se de realismul naiv, concepţia materialismului dialectic asupra raportului dintre imaginea senzorială şi obiect se opune nu numai idealismului subiectiv, ci şi concepţiilor hieroglii-

---

[75] M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlin, 1925, p. 204.

[76] Începuturile reflecţiei gnoseologice de la Democrit la J. Locke sînt marcate de o detaşare crescîndă de realismul naiv, care îşi găseşte o expresie clară în teoria calităţilor primare şi secundare a lui Locke.

[77] Percepţiile spaţiale sînt diferite pentru fiecare organ de simţ. Avem un spaţiu vizual, unul al pipăitului (tactil), unul al mişcării (kinestezie) etc.

Scanned with CamScanner

fiste, agnostice, concepţii după care senzaţiile şi percepţiile nu sînt decît simboluri ale obiectelor exterioare, cu funcţii utilitare, adaptative, semne lipsite de orice analogie sau echivalenţă cu obiectele pe care le desemnează. „Teoria simbolurilor" a lui Helmholtz, de pildă, criticată de Lenin în *Materialism şi empiriocriticism* [78], a luat naştere prin raportare critică la realismul naiv, subliniind caracterul subiectiv al imaginilor senzoriale. Ceea ce desparte concepţia materialismului dialectic, aşa cum este formulată de Lenin, de orice variantă a „teoriei simbolurilor" nu este sublinierea caracterului subiectiv al senzaţiilor şi al percepţiilor, ci afirmarea faptului că acestea sînt imagini ale obiectelor percepute.

Cum înţelege materialismul dialectic conţinutul obiectiv al imaginilor senzoriale ? După cum am văzut, imaginile senzoriale obiective se delimitează de iluzii (care sînt rezultatul unui amestec nediferenţiat de aporturi ale subiectului şi de aporturi ale obiectului) tocmai prin existenţa unui raport de corespondenţă între obiectul percepţiei şi conţinutul imaginii perceptive. Există, de pildă, o corespondenţă între imaginile perceptive obiective despre forme şi mărimi spaţiale, pe de o parte, şi mărimile şi formele spaţiale obiective, pe de altă parte. În cazul senzaţiilor de culoare, gust, miros, temperatură, a senzaţiilor tactile etc., criteriul obiectivităţii lor este existenţa unui raport de corespondenţă între caracteristicile obiective, fizico-chimice, ale corpurilor şi caracteristicile senzaţiilor ca trăiri subiective. Subliniind această idee, Lenin îl citează în *Materialism şi empiriocriticism* pe K. Kautsky, care scria : „Faptul că văd verde, roşu, alb se explică prin facultăţile vederii mele. Dar faptul că verdele diferă de roşu vădeşte un ce existent în afara mea, vădeşte reale diferenţe între lucruri" [79]. Afirmînd, prin urmare, conţinutul obiectiv al imaginilor senzoriale, afirmăm că orice deosebiri în lumea subiectivă a imaginilor senzoriale (făcînd abstracţie de deosebiri individuale sau de grup, determinate de factori fiziologici şi psihosociali în care are loc actul perceperii obiectelor, factori ce pot genera diferite tipuri de deformări şi de iluzii) corespunde unei deosebiri în lumea obiectivă, că orice schimbări în conţinutul imaginilor noastre senzoriale corespund unor schimbări în lucrurile percepute: În acest sens susţine materialismul dialectic că percepţiile ne dau informaţii despre realitatea obiectivă, că percepţiile sînt imagini subiective ale realităţii obiective.

---

[78] Vezi V.I. Lenin, *Materialism şi empiriocriticism*, cap. IV, paragraful 6, „Teoria simbolurilor sau hieroglifelor şi cum e criticat Helmholtz".

[79] *Ibidem*, p. 226—227.

Scanned with CamScanner

8. Nivelele de cunoaştere şi modalităţi de abstractizare

Cunoaşterea fizică, spre deosebire de cunoaşterea logică-matematică elementară, care ne dă cunoştinţe despre obiecte ca obiecte oarecare, include toate cunoştinţele despre proprietăţile de stare ale obiectelor, despre legile specifice ale proceselor realităţii naturale, sociale şi mintale. Sursa ultimă a acestor cunoştinţe sînt constatările perceptive asupra rezultatelor acţiunilor fizice, experimentale ale subiectului asupra obiectelor, precum şi asupra interacţiunilor dintre obiecte *.

8. 1. Conceptul de cunoaştere perceptivă

a dezvoltării mintale, înainte de apariţia gîndirii şi limbajului. Ca stări de conştiinţă, senzaţiile şi percepţiile sînt trăiri ale subiec-

putem să-i transmitem imaginile noastre asupra diferitelor culori). Dimpotrivă, cunoştinţele senzoriale, ca informaţii intersubiective, comunicabile ale subiectului despre stările reale, sînt întotdeauna propoziţii care afirmă sau neagă ceva despre ceva.

G. Klaus [80] subliniază că percepţia, ca trăire subiectivă, nu poate fi adevărată sau falsă. Ea există sau nu, ca şi lucrurile reale. Numai propoziţiile despre stările reale, formulate pe baza informaţiilor perceptive, pot fi adevărate sau false. De exemplu, este o constatare perceptivă o propoziţie care afirmă că obiectul cutare, într-un anumit moment al timpului şi în condiţii determinate, are următoarele proprietăţi sensibile, perceptibile. Nu există cunoştinţe incomunicabile, cunoştinţe în afara semnelor limbii în general. Cu-

---

* Relaţia dintre cunoaşterea fizică şi acţiune este pusă în evidenţă şi de faptul că începuturile ştiinţelor naturii sînt legate de folosirea experimentului.

[80] *Spezielle Erkenntnistheorie*, Berlin, 1960.

Scanned with OKEN Scanner

noașterea, în toate formele ei, este, cum s-a arătat, inseparabilă de limbă ca sistem de semne cu semnificații intersubiective.

A percepe nu înseamnă încă a cunoaște. Elaborarea cunoașterii perceptive este legată de procese care asigură traducerea informației codificate în percepție într-un limbaj intersubiectiv [81]. Ca trăiri, ca fapte de conștiință, senzațiile și percepțiile constituie doar premise ale cunoașterii.

Cunoașterea perceptivă este primul nivel al cunoașterii, baza pe care se construiesc celelalte nivele, nivelul empiric și nivelul teoretic al cunoașterii fizice. Enunțurile generale, empirice sau teoretice, se verifică, pe de altă parte, cum se va vedea, prin raportarea la constatări perceptive asupra rezultatelor acțiunilor practice, experimentale ale subiectului asupra realității. Considerăm, în acord cu alți autori marxiști [82], că în acest sens poate fi înțeleasă și interpretată cunoscuta notație leninistă: „De la intuirea vie la gîndirea abstractă și de la ea la practică — aceasta este calea dialectică a cunoașterii adevărului, a cunoașterii realității obiective“ [83]. Dealtfel contextul în care este formulată această afirmație indică că Lenin are în vedere mișcarea cunoașterii de la concret la abstract și de la abstract la concret și nu susține, prin urmare, existența unei cunoașteri senzoriale, anterioare și exterioare cunoașterii rationale, logice.

Obiectînd împotriva considerării sensibilității și gîndirii drept două trepte distincte ale cunoașterii, logicianul sovietic V.A. Smirnov precizează, printre altele, că toate cunoștințele noastre în sensul îngust al cuvîntului, adică tot ce este apreciat ca adevărat sau fals, iau forma unor judecăți. De aceea în afara gîndirii nu există cunoaștere omenească propriu-zisă. Rezultatul experienței senzoriale, pentru a fi cunoaștere, trebuie atras în sfera gîndirii și formulat într-o limbă sau alta“ [84]

Cunoștințele sau constatările perceptive exprimă într-o limbă naturală, în limba de toate zilele sau în limba unei discipline științifice, informații despre ansamblul determinărilor individuale ale obiectelor și ale stărilor reale, accesibile perceperii senzoriale, despre raporturile spațiotemporale (dispoziție spațială, simultaneitate, succesiune) dintre evenimentele care intră în cîmpul observației. Obiectul cunoașterii perceptive este realitatea în bogăția

---

[81] Vezi C. Popa, *Cunoaștere și comunicare*, în *Determinism și cunoaștere*, Editura politică, 1968, p. 264.

[82] Vezi G. Klaus, *Spezielle Erkenthnistheorie*; V. A. Smirnov, *Nivele de cunoaștere și etapele procesului cognitiv*, în *Logica științei*, Editura politică, 1970.

[83] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1936, p. 140.

[84] *Logica științei*, p. 62.

Scanned with Scanner

și într-un moment al timpului, adică acum și aici *(hic et nunc)*.

Multe fapte, evenimente și însușiri pot fi deduse, adică cunoscute fără mijlocirea constatărilor perceptive. Stările reale au însă întotdeauna determinări individuale, specifice, întîmplătoare, care nu pot fi derivate din conceptele și din corelațiile empirice elaborate prin generalizare și abstractizare atît la nivelul cunoașterii comune, cît și la nivelul cunoașterii științifice. Asimilarea realității, în toată bogăția determinărilor ei concrete individuale accesibile cunoașterii perceptive, la rețeaua enunțurilor și a conceptelor generale este întotdeauna parțială, incompletă. Cunoașterea perceptivă rămîne singura cale prin care obținem informații despre determinările realității concrete care nu pot fi deduse din conceptele și din legile empirice sau teoretice.

În procesul cunoașterii științifice, cunoașterea perceptivă, ca bază și punct de plecare al întregii cunoașteri fizice, se realizează prin observație. Observația desemnează o cunoaștere perceptivă

Informațiile obținute printr-o observație unică cuprind elemente

jurul unei medii), cît și oscilațiile statistice ale instalațiilor de observație și de experimentare, precum și ale etaloanelor cu ajutorul cărora se realizează măsurătorile. Prin prelucrare statistică, datele de observație sînt epurate de elemente subiective și întîmplătoare. Un enunț observațional obținut prin prelucrarea statistică a rezultatelor actelor individuale de observație ne dă o informație mai obiectivă despre determinările reale ale obiectului observat și măsurat decît fiecare înregistrare observațională individuală. Pentru a stabili un fapt de observație, cercetătorul prelucrează statistic un mare număr de date de observație[85]. Observa-

atomii sau moleculele, ci efectele existenței lor. Cunoașterea unor fenomene și procese reale este posibilă numai prin efectele pe care

[85] Vezi A.I. Rakitov, *Die statistische Interpretation eines Fakts und die Rolle statistischer Methoden beim Aufbau empirischen Wissens*, în *Studien zur Logik der Wissenschaftlichen Erkenntnis* (trad. din l. rusă), Berlin, 1967.

le produc în acel nivel al realității, accesibil observației științifice într-un moment istoric dat. Fenomenele și procesele care nu produc asemenea efecte sînt „incognoscibile", dar nu principial, ci în raport cu tehnicile și cu instrumentele de observație ale unei epoci istorice.

Constatările perceptive, atît cele realizate spontan, cît și cele care au loc în procesul observației, sînt raportate la cunoștințele logice-matematice elementare ale subiectului, care exprimă anticipări necesare ale determinărilor proprii tuturor obiectelor reale în calitate de obiecte oarecare. Prima condiție a obiectivității oricărei cunoștințe perceptive este acordul ei cu anticipările logice-matematice elementare ale subiectului. Cînd constatările care se produc în contactul perceptiv subiect-obiect intră în contradicție cu aceste anticipări, înseamnă că ele sînt deformate, neadecvate obiectului și trebuie supuse corectării. S-a stabilit pe experimentale că subiecții refuză în mod progresiv să considere ca reale evenimentele care contrazic rezultatele operațiilor [86]

În funcție de faptul dacă posedă sau nu anumite structuri logice-matematice, subiectul este capabil să facă anumite anticipări necesare și, în funcție de aceste anticipări, el acceptă sau nu acceptă anumite constatări. Un subiect ipotetic pur receptiv, înregistrator, lipsit de orice structuri mintale (un asemenea subiect nu există, după cum am văzut, nici în stadiile cele mai primitive ale dezvoltării mintale) acceptă drept obiective adecvate obiectului datele perceptive rezultate din contactul imediat și actual al subiectului cu obiectul. Un asemenea subiect ipotetic nu posedă capacitatea de a face disocierea dintre ceea ce este posibil și imposibil din punct de vedere logic-matematic. Modelul empirist al cunoașterii are în vedere tocmai un asemenea subiect, care înregistrează pasiv acțiunea obiectelor asupra simțurilor. Datele psihogenetice probează însă că toate informațiile obținute contactul perceptiv actual și imediat obiectul sînt confruntate cu anticipările elaborate prin funcționarea structurilor logice-matematice, controlate și corectate pe baza acestor anticipări. Anticipările logice-matematice circumscriu zona posibilului și constituie condiții *apriori* ale obiectivității cunoașterii perceptive. Admiterea unui element apriori în raport cu cunoașterea fizică nu are nimic comun cu apriorismul, care consideră formele apriori ca independente de orice interacțiune subiect-obiect și apreciază că intervenția lor în elabora-

[86] Vezi, de pildă, J. Piaget și B. Inhelder, *La génése de l'idée de hasard*

Scanned with Scanner

rea cunoştinţelor după sine imposibilitatea cunoaşterii „lucrului în sine". Constatările care ies din zona posibilităţii logice-matematice sînt considerate de subiectul care posedă structuri operatorii, ca apriori false, eronate, neadecvate obiectului, înaintea oricărei verificări empirice. Pentru un subiect înzestrat cu structuri operatorii, toate evenimentele viitoare care pot fi gîndite sînt fie posibile, fie necesare, fie imposibile din punct de vedere logic-matematic. Cunoaşterea fizică îşi însuşeşte realitatea în cadrul posibilităţii logice-matematice formale. Realitatea accesibilă cunoaşterii perceptive apare pentru subiectul capabil să elaboreze anticipări logice-matematice ale constatărilor perceptive, ca posibilitate realizată dintr-o sferă largă de posibilităţi.

Constatările perceptive sînt raportate nu numai la cadrele foarte largi pe care le reprezintă cunoştiinţele *apriori*, logice-

8.2. Interacţiunea dialectică a nivelelor cunoaşterii

de la constatările perceptive, cu precizarea că relaţia genetică dintre constatările perceptive şi teorii este mijlocită de generalizările empirice. Pe de altă parte, semnificaţia cognitivă a constatărilor perceptive este dată numai prin raportarea lor la noţiunile cunoaşterii comune, la conceptele şi la ramurilor empirice sau teoretice ale ştiinţelor.

Noţiunile cunoaşterii comune, preştiinţifice sînt desemnate de mulţi autori termenul de reprezentări generale. Spre

atinge o generalitate deplină ; nu ne putem, de pildă, reprezenta un triunghi în general care să echilateral, isoscel sau scalen, după cum nu ne putem reprezenta un cîine, în general, care să nu aparţină unei rase anumite. Ştiinţa introduce termeni care desemnează noţiuni cu un conţinut bine determinat şi de-

Scanned with Scanner

limitat. Deşi gîndirea ştiinţifică se sprijină constant pe reprezentări, noţiunile ştiinţifice nu posedă de fapt, datorită preciziei şi generalităţii lor, un echivalent intuitiv.

În viaţa de toate zilele, cunoaşterea este în primul rînd recunoaştere, comparare a datelor senzoriale cu reprezentările generale pe care se întemeiază gîndirea preştiinţifică. Psihologul american I.S. Bruner[87] a cercetări semnificative asupra rolului pe care îl au noţiunile limbii de toate zilele în elaborarea şi interpretarea constatărilor perceptive.

Perceperea unui obiect sau a unei proprietăţi înseamnă în mod curent identificarea, recunoaşterea lor de către subiect. Prin raportarea indicilor perceptivi la noţiunile care constituie vocabularul principal al limbii de toate zilele, subiectul decide dacă ceea ce percepe este un obiect sau altul. Recunoaşterea obiectului este rezultatul unei astfel de decizii, care se realizează, în general, inconştient. Odată ce am recunoscut obiectul perceput, adică am stabilit, de pildă, apartenenţa lui la o clasă, transformăm asupra cunoştinţele pe care le avem despre această clasă de obiecte şi putem formula diferite previziuni empirice.

În cazul că obiectul nu se comportă aşa cum am prevăzut, presupunem că am făcut o identificare greşită şi reluăm procesul recunoaşterii obiectului, străduindu-ne să acumulăm un număr cît mai mare de indici perceptivi, pentru a realiza de data aceasta o identificare corectă. Dacă indicii perceptivi sînt neîndestulători pentru recunoaşterea obiectului sau dacă acest obiect este cu necunoscut colectivităţi sociale sau unui individ, cu alte cuvinte dacă în limba lor nu sînt stocate informaţii cu privire la acest obiect, are loc reacţia interogativă: „Ce este aceasta?". Examinarea amănunţită a obiectului trebuie să ne ducă, în primul caz, la recunoaşterea lui şi, în al doilea caz, la elaborarea unei noi noţiuni empirice. Orice noţiune empirică nouă ia naştere prin raportarea informaţiilor senzoriale noi la reţeaua de concepte a limbii de toate zilele, care sintetizează rezultatele activităţii de cunoaştere a generaţiilor. În viaţa curentă, de fiecare zi, în mai mare măsură decît în ştiinţă, oamenii acceptă greu constatări perceptive care intră în conflict cu cunoştinţele dobîndite printr-o experienţă îndelungată. Pe drept cuvînt se spune că vede minuni numai cel care crede în ele.

În ştiinţă, datele de observaţie primesc semnificaţie cogni-

[87] Vezi I.S. Bruner, F. Bresson, A. Morf şi J. Piaget, *Logique et perception*, Paris, P.U.F., 1958.

Scanned with OKEN Scanner

tivă, se transformă în „fapte ştiinţifice", numai prin raportarea la concepte teoretice, la diferite teorii explicative. Pasteur sublinia că o descoperire ştiinţifică nu constă niciodată într-o constatare, ci în acordarea unei semnificaţii noi unei constatări făcută prin observaţie. Imunitatea, ca fapt de observaţie, era, de cunoscută Tucidide vestind despre ciuma de la Atena din vremea lui Pericle, că cei care supravieţuiseră bolii îi îngrijeau pe cei bolnavi. Această constatare a devenit un fapt ştiinţific abia odată cu elaborarea teoriei imunităţii care o explică. Datele de observaţie nu există ca fapte ştiinţifice decît prin raportare la teorii ştiinţifice. „Trebuie să fii un bun savant pentru a sesiza un fapt" (Alain).

O transformare revoluţionară în domeniul teoriei ştiinţifice atrage după sine şi schimbarea semnificaţiei constatărilor obser-

Semnificaţia unui experiment, de pildă valoarea lui crucială, nu apare decît în raport cu anumite teorii. Cu alte cuvinte, experimentul este un răspuns la o problemă teoretică[88]. Adeseori în ştiinţă, „formularea unei probleme este mai esenţială decît

greu de imaginat, fiindcă sînt legate de idei teoretice radical noi. Semnificaţia cognitivă a datelor de observaţie se constituie în raport cu ideile teoretice, după cum noile ipoteze se constituie pe baza unor observaţii care sînt în contradicţie cu teoriile acceptate la un moment dat. În acest sens, K. Popper scrie că „ştiinţa porneşte de la probleme şi nu de la observaţii, aceasta deşi observaţiile pot suscita o problemă, în special dacă sînt observaţii neaşteptate, adică dacă ele intră în confict cu aşteptările sau cu teoriile noastre" [90]. Pentru a înţelege activitatea omului

---

[88] Einstein (vezi *Evoluţia fizicii*, p. 62), comparîndu-l pe cercetătorul naturii cu detectivul, subliniază că problema celui de-al doilea este dată, pe cînd primul trebuie să formuleze o problemă înainte de a elabora o

[89] *Ibidem*, p.

[90] K. Popper, *Adevăr, raţionalitate şi progresul cunoaşterii ştiinţifice*,

Scanned with Scanner

de știință este esențial să nu trecem cu vederea „faptul fundamental că tocmai prin intermediul teoriilor noastre noi învățăm să observăm, adică să punem întrebări care duc la observații și la interpretarea acestora. În acest mod sporește cunoașterea noastră observațională“ [91]

Întreaga istorie a științei, subliniază K. Popper [92], infirmă punctul de vedere empirist după care observația precedă ipoteza, formulată pe baza datelor de observație prin operații inductive, cum sînt clasificarea, asocierea, generalizarea etc. Orice observație științifică se produce în realitate într-un „orizont de așteptare“, constituit din ipotezele și din teoriile formulate sau acceptate de cercetător. Cînd observațiile nu corespund acestor așteptări, ele determină în cele din urmă revizuirea ipotezelor și a teoriilor acceptate și formularea unui nou orizont teoretic în care distrugerile provocate de aceste observații sînt reparate. Vechile ipoteze și teorii au avut un rol pozitiv, fiindcă au făcut posibile noile observații și, prin urmare, noile ipoteze. O observație științifică nu se poate produce decît în cadrul unui orizont

care nu își găsește un corespondent real în istoria științei și a cunoașterii în general.

Engels compara în prefața la volumul al II-lea al *Capitalului* cotitura pe care a făcut-o Marx în economia politică prin descoperirea dublului caracter al muncii concretizate în marfă cu cea făcută de Lavoisier în chimie prin răsturnarea teoriei flogisticului. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, chimiști ca Pristley și Scheele au produs experimental oxigenul, au constatat că acesta dispare cînd un corp este ars și au interpretat aceste date pe baza teoriei flogisticului, numind oxigenul aer deflogisticat. „Pristley și Scheele — scrie Engels — preparaseră oxigenul, dar nu știau peste ce anume au dat“. Ei „rămaseră prizonieri ai categoriilor flogistice“, așa cum le-au găsit la predecesorii lor. În mîinile lor, elementul care avea să răstoarne întreaga concepție flogistică și să revoluționeze chimia nu folosea la nimic. Lavoisier a dat o interpretare radical nouă acestor date de observație, descoperind oxigenul. „El a stabilit mai întîi că noua varietate de aer este un element chimic nou, că la ardere nu misteriosul flogistic părăsește corpul care arde, ci că acest element nou se combină cu corpul... Și chiar dacă Lavoisier

---

[91] *Ibidem*, p. 151.

[92] Vezi articolul *Naturgesetze und teoretische Systeme*, în *Theorie und*

nu ar fi preparat oxigenul concomitent cu ceilalți și independent de ei, cum a susținut mai tîrziu el, rămîne totuși descoperitorul propriu-zis al oxigenului, spre deosebire de ceilalți, care nu au făcut decît să-l prepare, fără să bănuiască măcar ce anume au preparat. În ceea ce privește teoria plusvalorii, între Marx și predecesorii săi raportul este același ca între Lavoisier și Pristley și Scheele. Existența părți din valoarea produsului pe care o numim acum plus valoare, a fost stabilită mult timp înaintea lui Marx ; ba s-a și arătat în mod mai mult sau mai puțin clar, din ce constă ea și anume din produsul acelei munci pentru care cel ce și-o însușește nu a plătit nici un echivalent. Mai departe, nu a ajuns însă nimeni“ [93]

Un caz particular al interacțiunii dintre constatarea observațională și teorie îl reprezintă folosirea aparatelor în observația

fice care a stat la baza construirii aparatului.

obținute la nivelele superioare ale cunoașterii. Empirismul este tributar unei viziuni metafizice asupra construcției științei proprii

constituirea

„faptelor“.

Punctul de vedere al empirismului, cel puțin al empirismului clasic, asupra construcției științei este punctul de vedere al bunului-simț. Putem folosi de aceea cu deplină îndreptățire o comparație din viața de toate zilele pentru a-l caracteriza : constatările observaționale sînt temelia pe care se clădesc nivelele superioare

susțin ; constituirea și existența temeliei nu depinde însă de nivelele superioare pe care le susține și le face posibile.

a concepției metafizice a dezvoltării cunoașterii, după modelul cau-

[93] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 34, București, Editura politică, 1967, p. 21—22.

Scanned with Scanner

zalității liniare, propunîndu-și ca program epistemologic fie derivarea tuturor categoriilor cunoașterii comune, preștiințifice din datele senzoriale, pornind de la un punct inițial zero în care spiritul este tabula-rasa (empirismul clasic începînd cu Locke și Hume), fie determinarea sensului enunțurilor științifice despre stările reale prin reducerea lor la date de „observație pură", exprimate în așa-numitele „propoziții-protocol", empirismului logic, dezvoltat îndeosebi de membrii „cercului de la Viena".

„Faptele pure" ca început absolut al cunoașterii, pe care gînditorii empiriști le-au invocat ca etalon cu ajutorul căruia am putea măsura limitele și valoarea oricărei cunoașteri teoretice*, sînt în realitate un caz-limită ideal în raport cu desfășurarea reală a procesului cunoașterii. În nici un moment al istoriei sale reale,

teoretice, în nici un moment al istoriei reale a cunoașterii nu există „fapte pure", în a căror elaborare și interpretare să nu intervină cristalizări conceptuale ale unei activități cognitive prealabile. „Ar fi greșit să credem că propozițiile care conțin numai termeni de observație nemijlocită sînt un produs al experienței pure, sînt propoziții „fundamentale" pure, cum înclinau să creadă la timpul lor pozitiviștii. Aceste propoziții includ în componența lor un anumit element care nu este dat de observația respectivă. Într-adevăr, acest element suplimentar provine din adoptarea unui sistem lingvistic, sistem care nu este pur convențial, în cadrul căruia sînt formulate propoziții destinate să înregistreze rezultatele

matizare a realității cercetate ; aceste modalități stau la baza actului de observare însuși, dîndu-i un conținut categorial, ridicînd rezultatele experienței senzoriale în sfera gîndirii" [94]

În timp ce concepția empirismului clasic asupra cunoașterii este centrată pe abstractizare și pe analiză, menite să explice geneza și constituirea etajelor superioare, teoretice ale cunoașterii pornind de la constatări pure, empirismul secolului al XX-lea, în primul rînd empirismul logic, tinde să respingă orice explicație genetică a conceptelor și a principiilor științelor prin inducție și

---

* Atragem atenția că încercarea de a determina și de a fixa limite absolute ale cunoașterii științifice care se exprimă într-un mod particular, specific în empirismul clasic, în pozitivismul lui Comte și în neopozitivismul secolului al XX-lea este urmarea necesară a punctului de vedere metafizic despre existența unor „fapte pure".

[94] V.A. Smirnov, *Nivelele de cunoaștere și etapele procesului cognitiv.* în *Logica științei*, p. 64.

abstractizare. Empirismul modern, de nuanță convenționalistă, nu respinge numai teoria inducției și abstractizării, proprie empirismului clasic, ci și orice preocupări de explicație genetică a nivelelor superioare, teoretice ale cunoașterii științifice, la cîmpul metodologiei, epistemologiei și logicii științei, considerînd că domeniul preocupărilor acestor discipline se limitează la cercetarea procesului de confirmare și de verificare a enunțurilor teoretice.

Dacă explicarea genetică tradițională a construcției etajelor superioare ale cunoașterii ne apare astăzi incapabilă să dea socoteală de constituirea conceptelor și a legilor unei științe teoretice, o viziune genetică asupra cunoașterii întemeiată pe o nouă teorie a abstractizării este în aceeași măsură esențială într-o concepție dialectică, integratoare asupra cunoașterii, ca și evidențierea rolului teoriilor științifice în determinarea semnificației cognitive a datelor de observație. Etajele superioare ale cunoașterii fizice se constituie și se revizuiesc pe baza acumulărilor și a transformă-

inferioare.

Procesul dialectic al cunoașterii se realizează în cadrul unei interacțiuni circulare a marilor nivele : constatări perceptive, schematizări empirice și construcții teoretice în cadrul unei mișcări în dublu sens, de la concret la abstract, care are loc printr-o

în interpretarea datelor de observație și în elaborarea faptelor științifice, cît și demersurile prin care are loc confruntarea teoriei cu faptele, verificarea enunțurilor teoretice, precum și realizarea funcțiilor cognitive ale teoriei, care explică, corectează și lărgește, cum vom vedea, cunoașterea empirică.

8. 3. Cunoașterea empirică și limitele ei

colectivități sociale, inclusiv al celor mai înapoiate din punct de vedere cultural care au fost studiate pînă în prezent, include și construcții teoretice, explicative, care se referă la entități și la procese inobservabile. Explicațiile mitice sînt un exemplu în această privință. Oamenii nu au respectat, nu respectă și nu vor respecta, probabil, niciodată recomandările pozitiviste de a trece la formu-

Scanned with Scanner

larea explicațiilor teoretice numai atunci cînd există premise pentru elaborarea unor teorii științifice în măsură să satisfacă cele mai severe exigențe metodologice. Explicația faptelor cunoscute este o năzuință fundamentală a omului din toate timpurile ca ființă integrală, care nu întreține numai raporturi nemijlocit practice, strict utilitare, cu universul său natural și social. Trebuie să distingem de aceea riguros explicația teoretică în general de teoriile științifice.

Cunoașterea științifică a realității s-a constituit și se constituie pe baza conceptelor naive ale limbii de toate zilele, pe care le-am numit și reprezentări generale. Pe măsură ce se constituie și se dezvoltă, o știință supune criticii conceptele naive ale cunoașterii comune, prestiințifice (de exemplu conceptul de corp în fizică). Pînă cînd teoriile științifice ating nivelul unei expuneri strict axiomatice, ele acceptă și folosesc, în general necritic, unele noțiuni naive ale gîndirii comune. Pe de altă parte, științele se detașează de cunoașterea comună nu numai la nivelul cunoașterii teoretice, ci și la nivelul cunoașterii empirice, elaborînd clasificări și tipologii, corelații (regularități), numite și legi empirice, analogii empirice etc.

Dacă constatările perceptive exprimate în limbajul de observație sînt fapte individuale, generalizările empirice sînt fapte de ordin general.

Cunoașterea empirică se constituie pe baza datelor de observație prin activități mintale, cum ar fi analiza și abstractizarea, compararea și generalizarea. Noțiunile empirice asupra lucrurilor sau obiectelor, fixate în cuvintele limbii de toate zilele, se formulează, cum a arătat încă Locke[25], pe baza constatărilor senzoriale despre inseparabilitatea în timp și spațiu sau solidaritatea anu-

observația, sînt legate în spațiu și timp. Dar ele exprimă și inseparabilitatea acestor însușiri, înmănuncherea lor constantă, faptul că ele sînt elemente ale unui tot, ireductibil la aceste însușiri considerate izolat, și tocmai acest tot este desemnat în vorbirea de toate zilele prin cuvîntul „obiect", „lucru" sau „ființă". Practica socială, în diferitele ei forme concrete, permite să se verifice solidaritatea internă a însușirilor care constituie comprehensiunea noțiunii empirice despre un lucru (obiect) sau o ființă și să se deosebească, în contexte determinate, însușirile întîmplătoare, accidentale și însușirile inalienabile, definitorii.

---

[25] J. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, București, Editura științifică, 1961, p. 276—277.

Scanned with OKEN Scanner

Noţiunile empirice iau naştere prin desprinderea, în datele observaţiei individuale, a ceea ce este comun de ceea ce este singular (clase de obiecte, însuşiri şi relaţii generale repetabile). Munca gîndirii în producerea abstracţiilor empirice constă, în primul rînd, în identificarea asemănărilor şi deosebirilor. Abstracţiile despre clase de obiecte, lucruri sau fiinţe, exprimă un invariant în trecerea de la un element al clasei la altul. Notele care constituie comprehensiunea unei clase sînt formulate prin inducţie amplificatoare, printr-un salt al gîndirii de la unii la toţi, de la o parte a membrilor unei clase, care intră în cîmpul observaţiei, la totalitatea membrilor clasei. Aceste note pot fi contrazise de noile date de observaţie şi, în acest caz, este necesară reformularea noţiunilor empirice.

Conceptele empirice de toate zilele se constituie printr-o abs-

concept empiric, ca cel despre un anumit fruct, este legat de anumite practici ale comunităţilor omeneşti : alimentare, agricole, chiar magice la comunităţile înapoiate[96].

Conceptele empirice sînt rezultatul unui „decupaj conceptual"

în general şi ale diferitelor forme ale practicii sociale, care generează necesităţi practice şi interese teoretice specifice. Sistemul de noţiuni pe care îl exprimă limba unei comunităţi sociale reflectă determinările istorice şi locale ale practicii sociale, particularităţile schimbului comunităţii cu natura, ale producţiei în primul rînd, ale relaţiilor şi ale instituţiilor sociale. Înţelegerea faptului că noţiunile empirice sînt rezultatul unei activităţi care implică alegerea, opţiunea, dar nu o opţiune arbitrară, ci una determinată de factori social-istorici, ne detaşează în acelaşi timp de punctul de vedere contemplativ al empirismului radical, care reduce cunoaşterea la o constatare pasivă şi pune în umbră rolul factorului activ, al practicii social-istorice în constituirea noţiunilor empirice, ca şi de idealismul gnoseologic, care absolutizează rolul factorului activ, conceput speculativ, nu ca activitate „senzorială" practică, susţinînd că noţiunile empirice creează, nu exprimă diferenţele dintre lucruri. Aceeaşi realitate poate fi exprimată, în diferitele ei determinări,

[96] Vezi L. Althusser, *Pour Marx. Sur la dialectique materialiste*, Paris, Fr. Maspero, 1966.

Scanned with CamScanner

prin diferite scheme de diferențiere empirică și deosebirile dintre limbile naturale[97] și limbile „speciale" care iau naștere în cadrul limbilor naturale, precum și evoluția istorică a limbilor naturale, constituie o dovadă în acest sens, dar aceste scheme au o determinare obiectivă, social-istorică. Limbajele meseriilor, ale specialiștilor în diferite domenii de activitate (tehnică, medicină etc.) ilustrează, de exemplu, secțiunea pe care o operează conceptele empirice prin realitate, detașînd însușiri interesante, importante din punctul de vedere al unei activități practice, foarte diferite de la un domeniu de activitate la altul. Tehnicile empirice eficace au premers mult dezvoltării științei. Există, desigur, forme de activitate omenească, practici și tehnici care au luat naștere și iau naștere pe baza științei, dar cele mai multe au avut o istorie preștiințifică. Amintim în acest sens o mare varietate de tehnici de producție empirice, meseriile, metodele empirice de selecție și de hibridare a plantelor și animalelor, medicina preștiințifică ș.a.m.d.

nate de interese îngust și imediat utilitare, ci și de exigențe intelectuale, cognitive, condiționate de un anumit nivel general de dezvoltare a practicii sociale, a culturii și a raporturilor sociale. În gîndirea numită „sălbatică", aceste exigențe se exprimă, de pildă, în elaborarea unor sisteme de clasificare complex articulate : diferite triburi cu un nivel tehnic și economic foarte scăzut cunoscute sau mii de specii de plante[98] și de animale care nu prezintă nici un interes economic (de exemplu reptilele). Interesul membrilor unor asemenea comunități pentru cunoașterea lumii plantelor depășește pe cel al vizitatorilor din lumea civilizată dacă nu sînt botaniști. Toate tehnicile fundamentale cunoscute încă din neolitic — olăritul, țesătoria, agricultura, domesticirea animalelor — implică dezvoltarea cunoașterii dincolo de limitele utilității imediate, îngust concepute. Curiozitatea ca dorință de cunoaștere, observația sistematică și verificarea ideilor prin experimentare sînt însușiri intelectuale care s-au dezvoltat înainte de apariția diviziunii dintre munca fizică și munca intelectuală și au făcut posibile mari cuceriri tehnice la comunitățile care nu au cunoscut această diviziune.

Determinate de practica social-istorică, conceptele empirice evoluează odată cu dezvoltarea practicii sociale. În introducerea *Manuscriselor economice din 1857—1858*, Marx sublinia condiționarea istorică a unor abstracții, cum este, de exemplu, munca.

[97] Vezi, de pildă, Cl. Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*.
[98] Vezi Cl. Lévi-Strauss, *Gîndirea sălbatică*.

Scanned with Scanner

Munca, înțeleasă ca muncă în general, în afara oricărei determinări concrete, este o categorie foarte modernă, care corespunde unei producții de mărfuri dezvoltate. „Indiferența față de un fel de muncă determinat presupune o totalitate foarte dezvoltată de feluri de muncă reale, dintre care nici unul nu mai este predominant". Și mai departe : „Acest exemplu cu munca demonstrează în mod grăitor că pînă și cele mai abstracte categorii cu toate că, tocmai datorită caracterului lor abstract, sînt valabile pentru toate epocile — reprezintă, în însăși determinarea acestei abstracții, în aceeași măsură produsul unor condiții istorice și posedă valabilitate deplină numai pentru aceste condiții și în cadrul lor"[99].

Spre deosebire de cunoașterea comună, știința empirică ia naștere prin demersuri și procedee conștiente, formulate în reguli metodologice. Astfel conceptele și legile empirice formulate de disciștiințifice experimentale iau naștere analiza generalizarea protocoalelor de observații. Un exemplu de corelație empirică desprinsă prin analiza protocoalelor de observație este dependența dintre starea comutatoarelor și starea becului electric în cazul unei rețele electrice [100]

Funcția practică a cunoașterii empirice este legată în primul rînd de elaborarea legilor sau corelațiilor empirice [101], care ne permit să formulăm previziuni asupra desfășurării proceselor naturale și sociale, să anticipăm rezultatele activității noastre și să

ruginirea metalelor în contact cu aerul, influența diferitelor alimente și substanțe asupra organismului etc.

Prin inducția amplificatoare, prin generalizarea datelor de observație, nu putem cunoaște legile cauzale, relațiile universale și necesare. Corelațiile empirice elaborate prin inducție, chiar atunci cînd se întemeiază pe un număr foarte mare de constatări concordante, pe o experiență uniformă foarte întinsă, nu dobîndesc decît o probabilitate foarte mare, adică certitudine practică. În principiu, ele pot fi oricînd infirmate de noi constatări faptice, observaționale.

Analiza limitelor cunoașterii empirice din acest punct de vedere a fost făcută încă de D. Hume. Critica conceptului de cauza-

---

[99] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, p. 678—679.

[100] Vezi V.A. Smirnov, *Nivelele de cunoaștere și etapele procesului cognitiv*, în *Logica științei*, p. 87—92.

[101] J.S. Mill caracterizează cîteva demersuri inductive tipice ale gîndirii cunoscătoare, elaborînd și dezvoltînd un proiect, care este schițat încă în *Noul organon* al lui Bacon.

Scanned with Scanner

Scanned with OKEN Scanner

litate este legată la el de evidențierea și de respingerea unei supoziții esențiale a empirismului necritic, posibilitatea de a ajunge prin inducție generalizatoare și amplificatoare la cunoașterea unor relații necesare și universale, cum sînt relațiile cauzale. Ceea ce numim în vorbirea curentă o relație cauzală între două evenimente, conchidea Hume, nu reprezintă de fapt decît sentimentul de obișnuință generat de o experiență uniformă, care ne face să așteptăm ca după producerea primului eveniment să aibă loc cel de-al doilea, presupunînd că viitorul va semăna cu trecutul.

Referindu-se la *Dialectica naturii*, la critica făcută de Hume conceptului de cauzalitate, Engels aprecia ca întemeiată concluzia gînditorului scoțian cu privire la imposibilitatea de a cunoaște relații universale și necesare, cum sînt relațiile cauzale, pe baza constatărilor perceptive, adică prin inducție amplificatoare. „Observația empirică nu poate demonstra niciodată în mod satisfăcător cauzalitatea. Post-hoc și nu propter-hoc". Și mai departe: „E drept că succesiunea regulată a anumitor fenomene din natură poate da naștere reprezentării de cauzalitate: căldura și lumina care apare odată cu soarele; dar aceasta nu constituie o dovadă, și în această măsură scepticismul lui Hume avea dreptate să afirme că regularitatea unui post-hoc nu poate funda niciodată un propter-hoc" [102]

Criticînd totodată scepticismul lui Hume pe baza introducerii punctului de vedere al practicii în teoria cunoașterii, Engels sublinia că practica milenară a omenirii, în primul rînd practica producției, a muncii, dovedește că există relații interne, cauzale, nece-

anumite schimbări în realitate prin activitatea lor implică existența unor relații cauzale obiective. Succesul acțiunilor umane planificate, premeditate de transformare a realității nu poate fi explicat altfel. Referindu-se la muncă și la experiment, Engels nota că, „dacă eu pot realiza un post-hoc, acesta devine identic cu un propter-hoc". Căci „nu constatăm numai că o anumită mișcare este urmată întotdeauna de alta, ci că putem face să apară o anumită mișcare, creînd condițiile în care ea se produce în natură... Prin aceasta, prin activitatea omului, poate fi fundamentată reprezentarea de cauzalitate, reprezentarea că o mișcare este cauza altei mișcări" [103]. Engels dă în continuare exemple de producere a anumitor efecte prin activitatea umană și conchide că „aici scep-

---

[102] K. Marx și F. Engels, *Opere complete*, vol. 20, p. 527—528.

[103] *Ibidem*, p. 527.

ticul nici nu mai poate să spună că din experienţa de pînă acum nu rezultă că şi data viitoare va fi la fel“ [104].

Dacă activitatea practică de fiecare zi, spre deosebire de simpla observaţie empirică, dovedeşte că între anumite evenimente şi schimbări, care se succedă regulat în timp, există relaţii de determinare cauzală, de producere şi de generare ; ea nu este, în schimb, suficientă pentru a face posibilă cunoaşterea legilor cauzale, care explică observaţiile uniforme pe care le fac oamenii asupra relaţiilor dintre fenomenele naturii şi asupra rezultatelor acţiunilor lor. Trebuie să distingem net între faptul că practica, activitatea umană indică existenţa unor relaţii cauzale necesare între anumite schimbări şi evenimente accesibile observaţiei (corpurile încălzite se dilată, aerul face metalele să ruginească etc.) şi cunoaşterea legilor naturii, care explică schimbări constatate prin observaţie şi provocate premeditat în activitatea practică. Putem determina prin activitatea practică doar că există o relaţie necesară între un complex de factori şi o anumită schimbare, pentru că putem obţine cauzal această schimbare atunci cînd dorim şi ori de cîte ori dorim, producînd prin activitatea noastră acest complex de factori. Aceasta revine, în ultimă instanţă, la punerea în valoare a faptului binecunoscut că acţiunile eficace şi tehnicile corespunzătoare au precedat mult orice încercare de analiză ştiinţifică a realităţii. Tocmai acesta ni se pare că este punctul de vedere pe care se situează Engels cînd face critica scepticismului şi agnosticismului din punctul de vedere al criteriului practicii.

doctrina agnostică în forma în care ea cunoscuse răspîndirea în Anglia în a doua jumătate a secolului trecut, face următoarea remarcă semnificativă : „Aceasta-i fără îndoială, un fel de a vedea lucrurile, care pare a fi greu de contrazis pe calea simplei argumentări. Dar, mai înainte ca oamenii să fi argumentat, ei au acţionat. «La început a fost fapta». Şi fapta omenească rezolvase greutăţile cu mult înainte ca ingeniozitatea omenească să le fi inventat“ [105]

cesitatea anumitor rezultate ale acţiunilor noastre se realizează într-o etapă ulterioară a cunoaşterii, legată, cum vom vedea, de

---

[104] *Ibidem*, p.

[105] Vezi K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 22, Bucureşti, Editura politică, 1965, p. 209.

demersuri cognitive şi de modalităţi de abstractizare esenţial diferite de cele prin care se constituie cunoaşterea empirică.

Ştiinţa în sensul cel mai tare al termenului este cunoaşterea unor rclaţii universale şi necesare. Enunţurile generale formulate prin inducţia amplificatoare, ca demers de la unii la toţi, şi previziunile care pot fi formulate pe baza acestor enunţuri sînt doar probabile şi nu necesare.

Atunci cînd rezultatele obţinute prin inducţie au o probabilitate foarte mare, ele sînt, cum am arătat, certe doar din punct de vedere practic, dar lipsite de necesitate din punct de vedere logic. Se poate spune, în lumina cercetărilor moderne de logică inductivă [106], că în concepţia lui Hume empirismul clasic şi-a cîştigat conştiinţa critică, conştiinţa consecinţelor radicale pe care le implică teza că toate enunţurile generale iau naştere din constatările perceptive, din datele de observaţie, prin inducţie amplificatoare : negarea sceptică a posibilităţii întemeierii unor enunţuri necesare şi universale despre realitate, cum sînt enunţurile despre legi cauzale. De la Hume şi pînă azi, gînditorii empirişti consecvenţi şi-au asumat în mod conştient această consecinţă. Iată ce scria în această privinţă L. Wittgenstein în 1922 : „Nu se poate conchide în nici un fel din existenţa unei stări de lucruri oarecare din existenţa unei stări de lucruri total diferite. Noi nu putem deduce evenimentele viitoare din cele prezente. Credinţa în raporturi de la cauză la efect este o superstiţie“ [107]

Reducînd cunoaşterea ştiinţifică la cunoaşterea empirică, la enunţuri generale obţinute prin inducţie amplificatoare lipsite de necesitate şi universalitate, care pot fi oricînd infirmate de noile date de observaţie, teoria şi metodologia empiristă a cunoaşterii a intrat în conflict cu existenţa unei ştiinţe teoretice a naturii. Acest conflict, care se produce inevitabil în cazul adoptării unei poziţii empiriste consecvente, a fost semnalat încă de Kant. Kant recunoştea că Hume l-a trezit din somnul dogmatic, fiindcă a arătat cu toată claritatea că pe baza generalizării constatărilor perceptive, a experienţei în sensul curent al termenului, nu putem întemeia enunţuri necesare şi universale despre realitate, enunţuri pe care Kant le numea judecăţi sintetice *a priori*. Or, ştiinţa teoretică, matematizată a naturii, al cărei model era pentru Kant mecanica newtoniană, cuprindea tocmai asemenea enunţuri. Dacă o asemenea ştiinţă există, gîndea Kant, analiza epistemologică trebuie să-i explice posibilitatea. Posibilitatea cunoaşterii teoretice

---

[106] Vezi R. Carnap, *Obiectul logicii inductive*, în *Logică şi filozofie*, Editura politică, 1966, p. 248.

[107] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1961, p. 67.

Scanned with OKEN Scanner

nu poate fi explicată în cadrul filozofiei empiriste a cunoașterii, iată concluzia pe care a tras-o Kant din critica făcută de Hume conceptului de cauzalitate, concluzie care revine continuu ca un motiv fundamental în *Critica rațiunii pure*.

Kant are meritul istoric de a fi pus problema explicării posibilității cunoașterii teoretice în centrul teoriei cunoașterii. Putem aprecia că, cel puțin sub acest aspect, raționalismul kantian și postkantian a fost și este mai aproape de realitățile cunoașterii științifice decît empirismul. Făcînd această apreciere, nu ignorăm interpretarea aprioristă dată de Kant și de neokantieni științei matematizate a naturii, nici tendințele de interpretare subiectivistă a demersurilor constructive care intervin în elaborarea cunoașterii teoretice, tendințe ce se manifestă la unii gînditori neoraționaliști din secolul nostru, ca L. Brunschvicg.

care se bucura de mare răspîndire printre naturaliștii vremii sale, a fost apreciat de Engels ca o teorie a cunoașterii care corespundea unei științe empirice, preteoretice. În notele lui din *Dialectica naturii* [108], Engels sublinia naivitatea epistemologică a celor care considerau științele naturii ale timpului drept inductive, apreciind că aceasta înseamnă a fixa cunoașterii limite pe care le-a depășit demult, odată ce a luat naștere o știință teoretică, care formulează legi caracterizate prin necesitate și universalitate. Prin urmare,

și epistemologic perimat, în contradicție cu practica curentă a științelor teoretice ale naturii. Această apreciere este valabilă în și mai mare măsură în raport cu știința zilelor noastre.

Despre limitele cunoașterii empirice trebuie să vorbim și în alt sens. Este adevărat că, din trecutul îndepărtat și pînă astăzi, pe baza cunoștințelor empirice au fost elaborate multe tehnici și procedee practice eficace. Pe de altă parte însă, cunoașterea empirică, care acceptă ca atare, fără critică, datele de observație, ceea ce este intersubiectiv în aceste date (invariant în trecerea de la un observator la altul) rămîne deseori la nivelul aparenței și formulează corelații false, în contradicție cu raporturile reale.

După cum se știe, sublinierea deosebirii dintre aparență și esență și deprecierea cunoașterii empirice pe temeiul că rămîne la nivelul aparențelor înșelătoare a fost o temă fundamentală a

---

[108] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 523—530.

filozofiei naturii de inspirație rațională. Reacția oamenilor de știință pozitivă împotriva filozofiei naturii a fost justificată în măsura în care aceasta nu depășea datele de observație și experimentale, ci renunța pur și simplu să țină seama de ele, elaborînd teorii speculative sterile, dacă nu chiar pur verbale, în diferitele variante ale teoriei „calităților ascunse". „Cînd ni se spune că fiecare specie a unui lucru este înzestrată cu o însușire specifică prin care acționează și produce efecte vizibile, cu aceasta nu s-a spus nimic ; cînd însă din fenomene se deduc două sau trei principii generale și apoi se arată cum urmează din aceste principii clare însușirile și acțiunile lucrurilor corporale, acesta este un progres în cunoașterea naturii, chiar atunci cînd cauzele acestor principii nu sînt cunoscute" (Newton, *Optica*). Newton opune unei forme sterile, degenerate a filozofiei naturii principiile unei științe teoretice, opune unei explicații pur verbale și lipsite de valoare de cunoaștere o explicație care lărgește cunoașterea și poate fi verificată prin consecințele ei. Atunci cînd o disciplină științifică se află încă în stadiul empiric, în stadiul descrierii și clasificării, mărginindu-se să formuleze corelații empirice, con-

ția teoretică și anticipează uneori principii teoretice care vor deveni verificabile într-o etapă ulterioară a dezvoltării cunoașterii științifice (de exemplu atomismul, principiul conservării substanței și energiei, evoluționismul etc.). Odată însă cu constituirea unei teorii științifice verificabile asupra unui domeniu de fenomene ale naturii, teoriile filozofice speculative asupra acestor fenomene își pierd valoarea, justificarea și funcția pozitivă în dezvoltarea cunoașterii. Referindu-se la necesitatea unui etaj teoretic explicativ, care să ofere „un tablou de ansamblu al conexiunii naturale... pe baza faptelor furnizate de însăși știința empirică a naturii", Engels scrie : „Înainte sarcina de a da un astfel de tablou revenea așa-numitei filozofii a naturii. Ea putea realiza aceasta numai înlocuind conexiunile reale, necunoscute prin altele ideale și fanteziste, completînd faptele care lipseau cu creații ale minții și umplînd locurile goale numai cu ajutorul imaginației. Procedînd astfel, ea a avut cîte o idee de geniu, a anticipat cîte o descoperire ulterioară, dar totodată a produs și destul de multe absurdități și nici nu putea fi altfel". Și Engels conchidea că odată cu dezvoltarea unei științe teoretice a naturii, „filozofia naturii este definitiv lichidată" [109].

---

[109] F. Engels, *L. Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, Editura politică, 1965, p. 294.

Scanned with OKEN Scanner

apreciere este valabilă în egală măsură pentru raportul dintre știința teoretică a societății și filozofia speculativă a istoriei.

nivelul cunoașterii empirice

sînt deformări ale raporturilor reale, legate de activitățile cognitive ale subiectului. În acest caz este vorba de faptul că, în realitatea concretă, sensibilă, accesibilă observației, legile sînt în general mascate de determinări întîmplătoare, intersecția unei multitudini de serii cauzale independente. Datorită interacțiunilor complexe prin care se exprimă conexiunea universală, acțiunea legilor în realitatea sensibilă este pusă în umbră de factori perturbatori. Raporturile esențiale nu sînt date la suprafața fenomenelor. Dacă am putea suprima printr-o acțiune experimentală, practică, toți foctorii perturbatori, dacă am putea produce realmente obiecte și condiții ideale, legile proceselor naturale și sociale ar fi accesibile observației directe. Dacă aparența și esența ar coincide, spunea Marx, știința ar fi inutilă.

Prin urmare, o îndepărtare de realitatea sensibilă, de realitatea concretă în toată bogăția determinărilor ei, o reconstrucție mintală a realității pornind de la supoziții ideale, reconstrucție în

abstracție condițiile reale — factori per-

concret la abstract nu se îndepărtează dacă este justă (iar Kant,

valoare etc.; într-un cuvînt toate abstracțiile științifice serioase, nu absurde) reflectă natura mai profund" [10]. Dacă legile universale și necesare există și se manifestă particular și întîmplător, ele nu pot fi cunoscute prin considerarea realității sensibile ca atare, doar schematizată, epurată de determinări individuale, așa cum se exprimă ea în cunoașterea empirică.

Tocmai fiindcă abstracțiile empirice sînt mai degrabă rezultatul unei activități analitice decît constructive a gîndirii, cunoașterea empirică poate doar să despartă ceea ce nu este despărțit în realitatea concretă, adică individual de ceea ce este comun indivizilor și cazurilor individuale, să considere determinările generale ale obiectelor și proceselor în mod separat, dar nu poate desprinde legea de ansamblul interacțiunilor în care se manifestă, al factorilor perturbatori care o ascund, o maschează în realitatea sensi-

[10] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 140.

Scanned with Scanner

bilă. Prin urmare, faptul că la nivelul cunoașterii empirice sîntem dominați adesori de aparențe opuse legilor reale exprimă în același timp natura realității sensibile și limitele modalității analitice de abstractizare, prin care se constituie cunoașterea empirică.

De la mecanica lui Galilei și Newton, științele teoretice ale naturii s-au constituit prin formularea unor principii în contradicție cu datele observației curente, sau, altfel spus, sînt false din punct de vedere empiric. O comparație între fizica aristotelică și fizica galileană-newtoniană este concludentă în acest sens.

Einstein și Infeld încep cartea lor *Evoluția fizicii* cu o astfel de comparație. În acord cu bunul-simț * și cu opinia curentă, Aristotel susținea că viteza unui corp este proporțională cu impulsul pe care i-l imprimă o forță exterioară. Prin urmare, corpul aflat în mișcare, conchidea Aristotel, se oprește cînd forța care-l împinge își încetează acțiunea. Formulînd pe baza analizei teoretice legea inerției, o relație falsă din punct de vedere empiric, ca orice lege teoretică, Galilei a dovedit că viteza și accelerația corpului nu este proporțională cu impulsul pe care-l primește de la o forță exterioară. „Faptul nou descoperit de Galilei este: un corp care nu este nici împins, nici tras sau acționat altcumva, sau, pe scurt, dacă nici o forță exterioară nu se exercită asupra lui, acesta rămîne în repaus sau se mișcă uniform și rectiliniu, adică cu aceeași viteză de-a lungul unei drepte. Astfel, viteza nu indică dacă asupra unui corp acționează sau nu forțe exterioare“ [112]. De asemenea principiul relativității formulat de Galilei este în contradicție cu obișnuințele de gîndire formate în experiența curentă, în viața de fiecare zi, și nu poate fi înțeles și aplicat decît atunci cînd eliminăm presupoziția intuitivă a existenței unui sistem de referință

Creația științifică a lui Marx în primul rînd în domeniul economiei politice evidențiază și ea însemnătatea depășirii aparențelor legate de observația empirică. Apreciind perspectiva propriilor sale descoperiri teoretice contribuțiile înaintașilor și ale contemporanilor, Marx opunea orientarea economiei politice clasice reprezentate de Smith și Ricardo, pe care o aprecia tocmai fiindcă a elaborat concepte teoretice lipsite de semnificație pe observației empirice, concepte care constituie un pas înainte în cunoașterea legilor producției de mărfuri și a econo-

* Deși mult mai conservatoare, simțul comun și evidențele sale cunosc și ele o evoluție istorică.

[112] A. Einstein și L. Infeld, *Evoluția fizicii*, Editura tehnică, 1937, p. 11.

Scanned with OKEN Scanner

miei capitaliste, a economiei politice vulgare, care acceptă necritic drept fapte ştiinţifice raporturile economice aşa cum se prezintă observaţiei curente, de toate zilele şi cum se oglindesc în conştiinţa agenţilor producţiei capitaliste. Calificînd toate concepţiile economice care porneau de la asemenea „fapte" drept vulgare, Marx sublinia distanţa care desparte ştiinţa, în sensul deplin şi strict al cuvîntului, de cunoaşterea empirică, dominată de iluziile şi de aparenţele unei observaţii neinstruite şi necorijate de rezultatele analizelor teoretice.

Semnificativ şi actual din punct de vedere epistemologic în critica pe care o face Marx economiei politice vulgare este în primul rînd sublinierea faptului că reprezentarea deformată a raporturilor reale, aici ca şi în cazul concepţiilor eronate din fizică amintite mai sus, nu este rezultatul desprinderii gîndirii de reali-

Un caz tipic în această privinţă este ceea ce Marx a numit fetişismul mărfii: conceperea unor raporturi sociale drept proprietăţi naturale ale lucrurilor. În viziunea fetişistă, mărfurile posedă valoarea ca o însuşire naturală, capitalul produce prin însuşirile sale intrinseci profitul, pămîntul produce renta etc. Acest mod de a vedea lucrurile se impune în mod firesc conştiinţei comune, fiindcă raporturile economice dintre oameni se prezintă observaţiei ca raporturi dintre lucruri, ca însuşiri ale

o expresie

te, arată Marx, este posibilă numai prin desprinderea de realitatea sensibilă, prin introducerea unor concepte şi distincţii conceptuale

lor ca un raport social.

Subliniind însemnătatea punerii în valoare a principiilor gnoseologice implicate în creaţia teoretică a lui Marx, necesitatea analizei din acest punct de vedere a *Capitalului*, Lenin indica ca relevante pentru înţelegerea distanţei care separă cunoaşterea fenomenului de cunoaşterea esenţei, cunoaşterea empirică de cunoaşterea teoretică conceptele „preţ şi valoare, cerere şi ofertă versus «valoare» = «muncă cristalizată»,

de

muncă" [113].

---

[113] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 208.

9. Noţiuni empirice şi „obiecte ideale". Modalitatea analitică şi constructivă de abstractizare

Deosebirea dintre cunoaşterea empirică şi cunoaşterea teoretică poate fi caracterizată din punct de vedere logic ca deosebire între două limbaje sau nivele ale limbajului: limbajul construcţiilor empirice şi limbajul construcţiilor teoretice [114].

Limbajele empiric şi teoretic se deosebesc între ele prin raportul lor cu limbajul de observaţie, care conţine numai propoziţii ce consemnează fapte individuale. Limbajul empiric se construieşte pe baza limbajului datelor de observaţie. Termenii limbajului empiric, chiar dacă nu se pot defini termenii limbajului de observaţie, sînt legaţi de aceşti termeni sau pot fi traduşi în aceşti termeni prin intermediul aşa-numitelor propoziţii reductive [115].

Limbajul construcţiilor teoretice include termeni care nu pot fi traduşi în termenii datelor de observaţie. Aceşti termeni se numesc „obiecte ideale". Obiectele ideale sau teoretice, ca „punct geometric", „punct de masă", „gaz ideal", „corp absolut negru", „sistem absolut închis", „mesaj fără perturbări" etc., spre deosebire de noţiunile empirice, sînt clase vide, adică noţiuni care nu cuprind în extensiunea lor nici un obiect real. Mai precis, sînt clase vide relativ la domeniul empiric, spre deosebire de noţiunile contradictorii din punct de vedere logic, care sînt vide atît în domeniul empiric, cît şi în cel teoretic.

În realitatea concretă cunoscută empiric, pot exista numai obiecte cu însuşiri apropiate de cele desemnate de obiectele ideale. Prin urmare, obiectele ideale desemnează determinări care, atribuite obiectelor reale, dau naştere întotdeauna la enunţuri false. Este fals că un gaz real este ideal, adică compus din molecule infinit de mici absolut elastice care interacţionează numai în cazul ciocnirilor, sau că un corp real este absolut negru, adică absoarbe întreaga energie radiantă şi nu emană sau nu lasă să treacă nici cea mai mică cantitate de energie [116]

La prima vedere, pentru cel neavizat poate să pară paradoxal faptul că în ştiinţele care studiază realitatea, în ramurile teoretice ale ştiinţelor naturii şi ştiinţelor sociale, sînt folosite în mod

---

[114] Vezi V. A. Smirnov, *Nivelele de cunoaştere şi etapele procesului cognitiv* în *Logica ştiinţei*.

[115] *Ibidem*.

[116] A. L. Subbotin, *Idealisierung als Mittel wissenschaftlichen Erkenntnis*, în *Studien zur Logik der wissenschaftlichen Erkenntnis*, Berlin, 1957.

Scanned with OKEN Scanner

de vedere teoretic, fizica, astronomia, chimia, sînt formulate cu referire la obiecte ideale, nu la obiecte observabile nemijlocit. Natura de obiecte ideale a unor termeni fundamentali ai limbajului ştiinţelor teoretice moderne a fost probată şi negativ de eşecul încercărilor reducţioniste de traducere a acestor termeni în predicate de observaţie.

În cadrul empirismului logic, în prima lui etapă de dezvoltare, îndeosebi în lucrările lui Carnap din deceniul al patrulea, a fost elaborat un program de reducere a conceptelor teoretice la predicate de observaţie prin mijlocirea propoziţiilor de reducţie. La baza acestui program stătea punctul de vedere numit „reducţionism", după care semnificaţia unui termen ştiinţific poate fi caracterizată prin reducerea lui la predicate de observaţie. Sarcina pe care şi-a propus-o reducţionismul s-a dovedit irealizabilă. Chiar Carnap a recunoscut mai tîrziu că exigenţele reducţioniste cu privire la definirea tuturor termenilor ştiinţifici prin termeni observaţie şi la traductibilitatea limbii teoretice în limba observaţiilor sînt prea stricte şi trebuie abandonate [117]

Analiza logică ne permite să facem doar distincţia dintre limba construcţiilor empirice şi limba construcţiilor teoretice, să dovedim ireductibilitatea termenilor teoretici, ca obiecte ideale, la termeni de observaţie. O analiză cuprinzătoare a naturii obiectelor ideale, precum şi explicarea valorii lor cognitive, nu este posibilă decît printr-o cercetare genetică, prin evidenţierea modalităţii specifice de abstracţie care intervine în elaborarea obiectelor ideale.

Limbajul teoretic al ştiinţei este introdus pe baza celui empiric. „Teoriile sînt de obicei introduse cînd studiul prealabil al

gîndirii prin care se realizează trecerea de la cunoaşterea empirică la cunoaşterea teoretică sînt numite, în general, în literatura logică „inductive". Punem termenul între ghilimele pentru a sublinia deosebirea dintre aceste demersuri şi inducţia în sensul curent al termenului de inducţia amplificatoare care intervine în elaborarea generalizărilor empirice. J.L. Destouches foloseşte termenul de

---

[117] Vezi V. S. Sviriev, *Einige Fragen der logisch-methodologischen Analyse des Verhältnissen von theoretischer und empirischer Wissenschene*, în *Studien zur Logik*.

[118] Carl G. Hempel, *Teoriile şi explicaţia teoretică*, în *Logica ştiinţei*, p. 153.

Scanned with Scanner

„sinteză inductivă“ [119] pentru a desemna ansamblul activităților cognitive, care premerg și fac posibilă formularea teoriei științifice ca sistem deductiv.

K. Popper a formulat (*Logik der Forschung*, expresie foarte netă punctul de vedere după care logica științei nu cercetează modul cum iau naștere noile teorii din cunoștințele empirice și din teoriile existente [120], ci numai problema verificării și confirmării enunțurilor teoretice gata elaborate. După Popper, problema genezei conceptelor și a ipotezelor teoretice este domeniul exclusiv al psihologiei creației științifice. Acest punct de vedere se bucură de mare răspîndire și în zilele noastre.

Desigur, elaborarea unei ipoteze teoretice ca descoperire științifică nu poate fi nici realizată, nici reconstruită prin simpla aplicare a unor reguli logice formale, dar aceasta nu reprezintă un temei pentru a nega, în principiu, intervenția unor secvențe formalizabile în procesul elaborării conceptelor și enunțurilor teoretice [121]. Punctul de vedere rigid al lui Popper poate să aibă o influență negativă asupra orientării cercetărilor, în măsura în care este interpretat ca o interdicție referitoare la orice încercare de a studia cu metode logice anumite demersuri tipice care intervin în construirea teoriilor științifice în general sau într-un anumit domeniu al științei în măsura în care adoptarea lui atrage după sine renunțarea la investigații de acest fel.

Pe de altă parte, nu se poate contesta că rezultate obținute pînă în prezent în studiul genezei teoriilor și al trecerii de la termeni empirici la termeni teoretici, de la enunțuri empirice la enunțuri teoretice cu mijloace logice sînt minime. Ideea centrală a logicii inductive a lui Mill că a formula o lege prin inducție, pornind de la datele de observație și experimentale, înseamnă în același timp a o întemeia și verifica a fost abandonată. Practica științifică a arătat că aceste două procese se deosebesc esențial unul de altul. Logica inductivă, așa cum a fost dezvoltată ca disciplină formală îndeosebi în ultimele decenii, studiază raportul dintre enunțurile teoretice și enunțurile care exprimă date de

---

[119] J. L. Destouches, *Sinteza inductivă ca fundament al conceptelor și al enunțurilor primitive ale unei teorii fizice*, în *Logica științei*, p. 214.

[120] J. L. Destouches scrie în acest sens: „Problema fundamentală a unei teorii fizice nu este aceea de a justifica o teorie plecînd de la nimic, făcînd *tabula rasa* din ceea ce se știe deja; aceasta ar fi o problemă artificială lipsită de interes, ci aceea de a justifica o teorie nouă plecînd de la teorii care sînt deja acceptate și recunoscute ca insuficiente“ (*Logica științei*, p. 212).

[121] Vezi Gh. Enescu și C. Popa, *Logica și cunoașterea științifică*, în *Logica științei*.

Scanned with OKEN Scanner

observație și experimentale din punctul de vedere al determinării gradului de confirmare al ipotezelor teoretice de către fapte. Logica inductivă s-a dezvoltat ca o cercetare logică a procesului confirmării și verificării enunțurilor teoretice, a determinării probabilității adevărului lor prin raportare la datele cunoașterii empirice.

Dacă totuși demersurile prin care are loc trecerea de la termeni empirici la termeni teoretici sînt numite „inductive", sensul folosirii acestui termen constă în sublinierea faptului că aici are loc o trecere de la concret la abstract, ca și în cazul elaborării conceptelor și a corelațiilor empirice pe baza datelor de observație. Modalitatea de abstractizare este însă esențial diferită de cea care intervine în elaborarea conceptelor și corelațiilor empirice. Această deosebire poate fi caracterizată, în modul cel mai general, ca deosebirea dintre o modalitate analitică și o modalitate constructivă de abstractizare, desemnată prin termenul de idealiza-

Abstractizarea analitică dă naștere generalizărilor empirice, conceptelor empirice de clase, însușiri sau relații, prin stabilirea unui raport de egalitate sub aspecte determinate între date de observație asupra indivizilor și relațiilor din realitatea concretă. Conceptele empirice sînt numite și abstracții prin identificare, fiindcă exprimă o egalitate sub un raport determinat între obiecte diferite sub alte raporturi [123]. Determinările, care constituie com-

abstractizării (de exemplu calitatea unei clase de obiecte sau de ființe de a avea o anumită culoare).

datele cunoașterii perceptive, generalizările empirice apar numai ca o sărăcire, ca o parte în raport cu întregul, ca „model" care reține numai unele determinări ale originalului [124]. L. Althusser, ca și alți autori, folosește termenul de empirism într-un sens larg pentru a desemna o concepție gnoseologică care reduce cunoașterea la abstractizare și înțelege abstractizarea numai ca o abstractizare analitică. Dacă prin termenul de empirism desemnăm concepția după care a cunoaște înseamnă pur și simplu a delimita, a despărți ceea ce nu este despărțit în obiect,

---

turii, vol. IX, Editura politică, 1964.

[123] Vezi A. L. Subbotin, *Idealisierung als Mittel wissenschaftlicher Erkenntnis*.

[124] Vezi L. Althusser, *De la „Capitalul" la filozofia marxistă*, în *Citindu-l pe Marx*, Editura politică, 1970.

partea esențială de cea neesențială, atunci Althusser [125] are fără îndoială dreptate cînd apreciază că întreaga filozofie speculativă, de pildă, se întemeiază pe supoziții empiriste tacite.

Caracterizînd înțelegerea pe care o are atît filozofia speculativă, cît și bunul-simț despre cunoașterea esenței prin abstractizare, Althusser scrie că „esența este abstrasă din obiectele reale în sensul real al unei extracții, așa cum se poate spune că aurul este extras (sau abstras, deci separat) din ganga de pămînt sau de nisip în care se află" [126]. De unde concluzia că „operația de abstractizare și toate aceste procese de curățire nu sînt decît procedee de epurare și de eliminare a unei părți a realului pentru a o izola pe cealaltă" [127]. În această concepție, raportul dintre fenomen și esență este conceput ca un raport spațial între învelișul exterior, suprafața vizibilă a obiectului și ceea ce este cuprins sub acest înveliș. Cunoașterea este descoperire în sensul uzual al termenului, în sensul de înlăturare a învelișului care acoperă miezul, a cojii care acoperă fructul sau a vălului care ascunde privirilor un anumit obiect [128].

Ceeea ce exprimă cel mai bine caracterul constructiv al modalității de abstractizare prin care iau naștere obiectele ideale este faptul că aceasta produce noțiuni cu determinări noi, cu note care nu există în comprehensiunea noțiunilor empirice, asupra cărora se exercită în acest caz procesul de abstractizare. Spre deosebire de abstractizarea analitică, care neglijează doar unele determinări ale obiectului supus abstractizării și care doar desprinde prin noțiuni mai abstracte ceea ce este inseparabil în constatările perceptive sau în noțiunile mai concrete, idealizarea construiește obiecte noi, obiecte ideale.

Idealizarea ca modalitate constructivă de abstractizare, spre deosebire de abstractizarea analitică familiară simțului comun și absolutizată de empirismul clasic, are loc prin prelungirea unei acțiuni fizice, experimentale, într-o acțiune mintală numai posibilă, prin trecerea de la o acțiune experimentală reală la un experiment mintal. Experimentul mintal transcende limitele experimentale realizează o trecere la limită a acțiunilor fizice. Obiectele ideale, care iau naștere ca rezultat al unor acțiuni numai posibile, sînt obiecte posibile, caracterizate prin determinări ce nu există în realitate, și nu pot fi realizate prin acțiuni experi-

---

[125] Vezi L. Althusser, *L'objet du Capital*, în *Lire le Capital*, tome II, Paris, Fr. Maspero, 1965.

[126] *Ibidem*, p. 91.

[127] *Ibidem*, p. 92.

[128] *Ibidem*, p. 92—93.

Scanned with OKEN Scanner

mentale, practice, chiar în perspectiva unei evoluții cît de îndelungate a tehnicii experimentale. „Această limitare a procesului natural, separarea asimptotică de idealul reprezentat de noțiunile matematice de infinit și zero, dă condiția realității fizice“ [129]. Prin idealizare are loc trecerea la valoarea limită zero și infinit a însușiri determinate ale obiectelor reale, care fac parte din comprehensiunea noțiunilor empirice despre aceste obiecte prin trecerea de la acțiunea practică la acțiuni interiorizate, numai gîndite.

Conceptul de punct material din mecanica statistică este elaborat printr-un experiment mintal, care constă în continuarea acțiunii fizice reale, practice de micșorare a masei și a dimensiunilor unui corp fizic la infinit. Legea inerției, lege fundamentală mecanicii, a fost formulată de Galilei cu referire la un obiect ideal : un mobil sustras oricărei influențe. Experimentînd asupra mișcării mecanice a corpurilor reale, putem constata că cu cît se micșorează frecarea sau alte influențe exterioare ce se exercită asupra mobilului, cu atît este mai lung drumul pe care îl parcurge acest mobil sub influența unui impuls exterior. Prin acțiuni experimentale reale vom putea micșora foarte mult aceste influențe exterioare, fără să le putem înlătura. Pentru a le înlătura trebuie să trecem de la experimentul real la experimentul mintal, să prelungim la infinit acțiunea de micșorare a influențelor exterioare tale într-o acțiune mintală, numai posibilă, intervine și în producerea altor obiecte ideale amintite mai sus, ca gaz ideal, corp absolut negru, corp absolut solid, sistem absolut închis etc.

În *La science et l'hypothèse*, Poincaré a argumentat că geometria euclidiană, ca geometrie fizică, se întemeiază pe supoziția idealizantă despre existența unor corpuri solide, care nu sînt deformate în procesul deplasării. Referindu-se la obiectele științelor teoretice, V. A. Smirnov scrie : „Obiectul științei și lucrul existent în mod real nu sînt identice unul cu altul. Astfel, geometria (ca parte a fizicii) studiază puncte, drepte, suprafețe și figuri formate din elementele precedente ; mecanica studiază particule, corpuri absolut solide etc. Toate aceste puncte, drepte, corpuri absolut solide, mase punctuale nu sînt ceva care ar exista real“ [130]. Legile teoretice ale științei se disting de cele empirice din punct de vedere gnoseologic în primul rînd prin faptul că sînt elaborate cu

---

[129] E. H. Hutten, *Ideile fundamentale ale fizicii*, București, Editura enciclopedică română, 1970.

[130] *Logica științei*, p. 65.

Scanned with Scanner

Scanned with OKEN Scanner

referire la obiecte şi la condiţii ideale. Specificul legilor teoretice iese în evidenţă prin enunţarea lor ca relaţii ipotetice de tipul „dacă... atunci". Prin abstractizare constructivă, prin trecerea de la obiecte empirice la obiecte teoretice, facem abstracţie de factorii perturbatori, de condiţiile variabile, întîmplătoare, care ascund legea la nivelul cunoaşterii empirice.

Modalităţile analitică şi constructivă de abstractizare se întrepătrund în procesul cunoaşterii ştiinţifice. Cunoaşterea comună construieşte de asemenea un tip sui-generis de obiecte ideale, valorile şi idealurile (de exemplu ideile de bunătate, frumuseţe sau dreptate absolută), ca noţiuni care nu au, ca atare, un corespondent în realitatea concretă, sensibilă.

În ştiinţa naturii, formularea unor legi teoretice, ca relaţii invariante între determinări cantitative măsurabile ale fenomenelor, implică, alături de folosirea unor procedee ale cunoaşterii empirice,

tur în acest sens este descoperirea legii căderii corpurilor.

ale căderii experimente asupra căderii bilelor pe planuri cu diferite unghiuri de înclinaţie. Aceste experimente au arătat că spaţiul parcurs de bile în căderea pe un plan înclinat, într-o anumită unitate de timp, variază în funcţie de unghiul de înclinaţie al planului. Raportul dintre unghiul de cădere şi viteza de cădere este constatat: viteza de cădere creşte proporţional cu unghiul de înclinaţie al planului de cădere. Pe de altă parte, experimentele au arătat că raportul dintre creşterea vitezei şi timpul de cădere este invariant în raport cu schimbarea unghiului de înclinaţie al planului de cădere.

În raport cu căderea corpurilor pe un plan înclinat, căderea liberă a corpurilor este un caz-limită. Corelaţiile cantitative descoperite prin experimentele de plan înclinat pot fi traduse matematic pentru căderea liberă, care este o cădere cu unghiul de incli-

timpului şi a formula legea căderii corpurilor ca relaţie invariantă între mărimi variabile, Galilei a făcut abstracţie de deosebirile dintre masele corpurilor care cad, înlocuind condiţiile reale cu condiţii-limită ideale, numai posibile (căderea-limită în vid). În aceste condiţii, spaţiul parcurs de corpurile în cădere liberă este o mărime

Pămîntului face ca spaţiul parcurs în căderea liberă să fie funcţie pătratică de timpul de căderе. Această relaţie este o lege universală a naturii, valabilă atît pentru căderea liberă a corpurilor, cît şi pentru căderile pe plan înclinat, invariante în raport cu locul, cu timpul şi cu greutatea corpurilor care cad [131]. Legea inerţiei, după cum a arătat Galilei, este cazul-limită al legii căderii corpurilor. Ca şi alte legi teoretice ale fizicii clasice formulate cu referire la obiecte, stări sau condiţii ideale numai posibile, legea căderii corpurilor este un enunţ paradoxal din punctul de vedere al experienţei curente, mai precis fals din punct de vedere empiric.

Multe ramuri ale ştiinţelor sociale parcurg astăzi încă stadiul unei elaborări preponderent empirice. Dar şi aici, ca şi în domeniul fizicii, al ştiinţei matematizate a naturii, depăşirea limitelor şi aparenţelor cunoaşterii empirice şi formularea unor legi teoretice cu valoare necesară şi universală se realizează prin idealizare.

Marx scria în *Capitalul* că studiază raporturile economice reale în măsura în care acestea sînt expresia, particularizarea unui caz ideal. Pornind de la date empirice asupra dezvoltării capitalismului în Anglia într-o anumită perioadă istorică, Marx a studiat în *Capitalul* o situaţie-limită, pe care a construit-o prin introducerea unor supoziţii idealizante, de pildă o societate capitalistă „pură", în care nu există decît două clase : capitalişti şi muncitori. Ca pre-

că. Teoria maxistă a rentei funciare este formulată cu referire la un

factorii perturbatori care maschează acţiunea legilor economice (legea valorii, legea plusvalorii etc.) în realitatea empirică, de „impuritatea" oricărei societăţi capitaliste reale, accesibile cunoaşterii empirice, impuritate legată, printre altele, de supravieţuirea altor forme economice, care nu au fost încă eliminate de dezvoltarea capitalismului" [132].

După expresia unui exeget contemporan al *Capitalului* [133], legea valorii poate fi considerată în analogie cu legea fizică a căderii corpurilor, ca o lege care acţionează „într-un spaţiu vid, deosebit

---

[131] Vezi Fr. Dessauer, *Naturwissenschaftliches Erkennen*, Frankfurt pe Main, 1958.

[132] Vezi în acest sens L. Althusser, *L'objet du Capital*.

[133] Vezi J. Ronciere, *Le concept de critique et la critique de l'économie politique des „Manuscrite" de 1844 au „Capital"*, în *Lire le Capital*, tome I, Paris, Fr. Masperro, 1966.

Scanned with OKEN Scanner

de spațiul plin al fenomenelor economice reale", prin urmare ca o relație falsă din punct de vedere empiric. Diferența dintre valoare și preț exprimă deosebirea dintre cazul ideal și cazurile reale, cognoscibile empiric, dintre acțiunea legii în „vid" și în condițiile reale, variabile, schimbătoare ale vieții economice. Legea valorii, formulată pentru condiții ideale, „se realizează", capătă realitate empirică prin schimbul mărfurilor la prețuri, care oscilează în funcție de cerere și ofertă, adică prin fenomene care contrazic legea ca atare. Tocmai din această cauză, legea teoretică, ca relație universală, independentă de condițiile concrete, nu poate fi cunoscută prin studiul empiric al realității și devine accesibilă numai datorită activității constructive a teoreticianului. Odată elaborată legea însă, raporturile reale, cunoscute empiric, încetează să se mai prezinte ca străine și contrare acestei legi, ca în optica economiei politice vulgare, și ne apar, dimpotrivă, ca manifestări, ca realizări ale legii în condiții concrete, particulare.

Necesitatea legilor teoretice decurge din faptul că ele exprimă relații invariante în raport cu transformări determinate care au loc în realitate. De exemplu, legea combinațiilor chimice exprimă invarianța atomilor în cazul unei transformări chimice a substanțelor, iar legea valorii caracterul invariant al cantității de muncă abstractă în raport cu specificul muncii concrete, care conferă mărfurilor valoarea de întrebuințare. Descoperirea acestor invarianți are loc, ca și în cazul celor pe care îi exprimă enunțurile logico-matematice elementare (de exemplu conservarea cantității de substanță, a greutății și a volumului unui corp în raport cu o transformare a formei sale sau cu împărțirea întregului în părți), prin operații. Idealizarea permite aplicarea operațiilor datelor experienței fizice, descoperirea și formularea relațiilor invariante în raport cu anumite mișcări și transformări care au loc în realitate.

Formularea legii fizice cauzale a dilatării, de exemplu, ca relație necesară este legată de reconstrucția mintală a efectului pornind de la cauză, prin atribuirea unor transformări operatorii reali-

ceptă operator prin raportare la mișcarea moleculară. Orice creștere a vitezei statistice a moleculelor și a numărului șocurilor moleculare determină în mod necesar o creștere a distanței dintre molecule și, prin urmare, dilatarea corpurilor. Aplicînd operațiile datelor empirice, fizicianul teoretician descoperă echivalentul mecanic al căldurii, ceea ce este invariant în procesul transformării căldurii în mișcare moleculară și anticipează necesitatea unei dila-

Scanned with OKEN Scanner

tări în proporții determinate a corpurilor atunci cînd are loc o creștere determinată a temperaturii.

O lege teoretică formulează o relație de consecință fizică. Expresia „dacă... atunci" din limba naturală exprimă atît relația de consecință logică, cît și relația de consecință fizică, de exemplu: 1) „dacă deplasăm în spațiu elementele unei colecții, numărul elementelor rămîne neschimbat" ; 2) „forța de atracție între două mase materiale este direct proporțională cu mărimea lor și invers proporțională cu distanța dintre ele". Atît relația de consecință logică, cît și relația de consecință fizică se întemeiază pe determinarea unor invarianți ai transformărilor prin operații. Dar în timp ce prima exprimă invarianți ai transformărilor pe care le suferă obiectele ca obiecte oarecare, a doua formulează invarianți ai unor transformări reale particulare, caracteristice pentru diferite forme de mișcare a materiei.

Necesitatea, faptul că exprimă relații invariante în raport cu transformări determinate care au loc în realitate, deosebește legile teoretice de legile empirice, care sînt formulate pe baza unor constatări repetate și concordante.

Această deosebire dintre legile empirice, formulate prin inducție amplificatoare, și legile teoretice, elaborate prin abstractizare constructivă și prin aplicarea operațiilor la datele experienței fizice, a fost subliniată de Engels, care scria referindu-se la principiile termodinamicii : „Mașina cu aburi a constituit cea mai categorică dovadă că din căldură putem obține mișcare mecanică. O sută de

a explica acest lucru. Sadi Carnot a fost cel dintîi care s-a ocupat serios de aceasta. Dar nu pe calea inducției. El a studiat mașina

dare, a eliminat aceste circumstanțe secundare, fără importanță pentru procesul principal și a construit o mașină cu abur ideală, care, cei drept, este tot atît de puțin realizabilă, ca de pildă o linie geometrică sau un plan geometric, dar care, în felul ei, ne face aceleași servicii ca și abstracțiile matematice. Ea prezintă procesul în formă pură, independent, nedenaturat" [134]

Spre deosebire de legile empirice, formulate pe baza unor constatări repetate, coordonate, care nu sînt valabile decît într-un cadru spațiotemporal limitat în care au fost făcute aceste constatări,

[134] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 526.

Scanned with OKEN Scanner

legile teorice, formulate în raport cu obiecte şi cu condiţii ideale, au un caracter universal. Engels insista în mod deosebit în notele sale din *Dialectica naturii* [135] asupra universalităţii şi atemporalităţii legilor teoretice ale ştiinţei. Calificînd legea ca „formă a universalităţii în natură", Engels caracteriza cunoaşterea teoretică ca o cunoaştere a eternului, a infinitului, iar ceea ce noi numim trecerea de la cunoaşterea empirică la cunoaşterea teoretică, ca descoperire a infinitului în finit şi a eternului în trecător". În acest sens trebuie înţeleasă permanenţa, atemporalitatea obiectelor cunoaşterii teoretice, subliniată insistent în literatura epistemologică contemporană. St. Körner, de pildă, arătînd că enunţurile teoriei nu ţin seama „de nici o distincţie dintre experienţa trecută şi cea aşteptată în viitor şi nici de noutatea care constă în tranziţia de la una la alta" [136], conchide că teoriile metafizice după care timpul, mişcarea şi schimbarea ar fi iluzii „provin din confuzia predicatelor şi a propoziţiilor perceptive cu cele teoretice" [137].

Legile teoretice au atributele necesităţii, universalităţii şi atemporalităţii, ca şi cunoştinţele apriori, logice-matematice, şi se deosebesc prin aceste atribute în mod fundamental de cunoştinţele empirice, cu care au în comun caracterul aposteriori. Spre deosebire de cunoştinţele apriori, de cunoştinţele logice-matematice elementare, care sînt foarte sărace în conţinut, cunoştinţele empirice şi teoretice nu pot fi elaborate şi verificate decît pe baza constatărilor perceptive, a datelor de observaţie.

Raţionalismul apriorist (Kant şi neokantienii) a subliniat în mod just distincţia dintre disciplinele empirice şi disciplinele teoretice, relevînd specificul ştiinţei matematizate a naturii de tip galileo-newtonian în raport cu ştiinţa empirică. Dar valoarea acestor analize epistemologice a fost umbrită de identificarea distincţiei empiric-teoretic cu distincţia apriori-aposteriori, care s-a exprimat în caracterizarea ştiinţelor teoretice „ca discipline pure",

Ridicarea de la cunoaşterea empirică la cunoaşterea teoretică reprezintă realizarea în fapt a ceea ce a năzuit filozofia de la începuturile ei, şi anume ridicarea de la cunoaşterea fenomenelor la cunoaşterea esenţei.

G. Klaus [138], pornind îndeosebi de la analizele epistemologice ale unor mari savanţi ai secolului nostru, ca A. Einstein, H. Weyl şi

---

[135] *Ibidem*, p. 531.
[136] Vezi St. Körner, *Experienţă şi teorie*, p. 191.
[137] *Ibidem*, p. 192.
[138] *Spezielle Erkenntnistheorie.*

Scanned with OKEN Scanner

M. Born, caracterizează conceptul de invariant al transformărilor fizice drept corespondentul ştiinţific modern al categoriei filozofice de esenţă. Trecerea de la fenomen la esenţă poate fi concepută ca trecere, prin analiză teoretică, de la proiecţiile accesibile observaţiei la legile teoretice, care sînt invarianţii ce leagă între ele şi explică aceste proiecţii.

F. Klein, în vestitul program de la Erlangen, a arătat că teoremele diferitelor tipuri de geometrii, care se deosebesc prin nivelul lor de abstractizare, exprimă relaţii invariante în raport cu diferitele transformări de ordin spaţial. De pildă, teoremele geometriei euclidiene, ca teorie fizică, exprimă invarianţii grupurilor transformărilor produse prin mişcările de translaţie, rotaţie şi oglindire faţă de un plan. Legile mecanicii clasice, newtoniene, exprimă invarianţii unui grup de transformări, „grupul lui Galilei", care cuprinde în sfera transformărilor proprietăţile spaţiale, ai căror invarianţi le exprimă diferitele geometrii, transformările legate de translaţiile în timp şi de mişcările rectilinii şi uniforme. În raport cu legile mecanicii clasice, legile mecanicii relativiste exprimă relaţii invariante faţă de un grup şi mai cuprinzător de transformări, „grupul lui Lorentz", transformări care conservă invariant intervalul spaţio-temporal. „Ecuaţiile cîmpului electromagnetic sînt invariante faţă de transformarea (mecanica relativistă — *n.n.*) nu contrazice transformarea clasică şi mecanică clasică. Dimpotrivă, vechile concepte rezultă ca un caz-limită, cînd vitezele sînt mici. În noua teorie apare limpede în care cazuri este valabilă fizica clasică şi care sînt limitele

Interpretarea pe care o putem da pe baza conceptului de invariant al transformărilor sensului progresului teoretic în ştiinţă pune într-o lumină vie notaţia leninistă: „Gîndirea omului se adînceşte neîncetat de la fenomen către esenţă, de la esenţă, ca să zicem aşa, de gradul întîi, către esenţa de gradul al doilea ş.a.m.d. fără sfîrşit" [141].

---

[139] A. Einstein şi L. Infeld, *Evoluţia fizicii*, Editura tehnică, 1957, p. 153.
[140] *Ibidem*, p. 152—153.
[141] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 229.

Scanned with Scanner

10. Cunoaşterea ca ridicare de la abstract la concret

Abstracţiile de toate tipurile, de toate nivelele (obiecte empirice sau obiecte ideale) constituie numai momente în procesul cunoaşterii. Cunoaşterea realităţii concrete, accesibile observaţiei, este un proces complex şi contradictoriu, care include elaborarea abstracţiilor şi negarea lor prin trecerea de la abstract la concret.

Abstractizarea şi concretizarea, ridicarea de la concret la abstract şi de le abstract la concret, constituie doi poli inseparabili ai procesului cunoaşterii realităţii. Abstracţiile ştiinţifice îşi realizează funcţia cognitivă numai în procesul abstract la concret. Această trăsătură a dialecticii cunoaşterii a primit o dezvoltare şi o aplicare grandioasă în sistemul filozofic hegelian. Marx, în *Introducerea manuscriselor economice din anii 1857—1858*, şi Lenin, în *Caiete filozofice*, au apreciat şi au valorificat de pe poziţii materialiste concepţia hegeliană despre ridicarea cunoaşterii de la abstract la concret. „Concretul — scria Marx, ocupîndu-se de metoda economiei politice — este concret pentru că reprezintă sinteza unei serii de determinări, deci unitatea în cadrul diversităţii. De aceea, în gîndire el apare ca un proces de sinteză, ca rezultat şi nu ca punct de plecare, deşi el reprezintă punctul de plecare real şi deci punctul de plecare al intuiţiei şi reprezentării. Pe primul drum reprezentarea completă se volatilizează şi devine determinarea abstractă : pe cel de al doilea, determinările abstracte duc la reproducerea concretului cu ajutorul gîndirii“ [142]

mentele concrete în totalitatea determinărilor lor. În realitatea concretă, legile se realizează prin abateri întîmplătoare, care nu pot fi anticipate decît probabilistic. Pe baza legilor statistice putem prevedea doar probabilitatea producerii unor evenimente întîmplătoare, adică raportul cantitativ dintre o posibilitate şi alte posibilităţi, ca în tragerea la sorţi [143]

Dialectica abstractului şi concretului se exprimă şi în corelaţia dintre logic şi istoric în procesul cunoaşterii. Logicul exprimă prin abstracţii, desprinse pe baza studiului empiric al istoriei reale, legile şi tendinţele generale, care permit explicarea dezvoltării istorice, făcînd abstracţie de abaterile întîmplătoare,

---

[142] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 13, Editura politică, 1962, p. 253.

[143] Vezi J. Piaget, *Introduction a l'épistémologie génétique*, tome II, Paris, P.U.F., 1950, cap. VI, „Le hasard, l'iréversibilité et l'induction.

Scanned with OKEI Scanner

accidentale, de sinuozitățile procesului istoric în raport cu aceste legi și tendințe generale.

Demersuri esențiale ale cunoașterii științifice se realizează prin trecerea de la abstract la concret. Dintre acestea amintim: 1) interpretarea noilor date de observație pe baza conceptelor și legilor teoretice la care ne-am referit mai sus; 2) verificarea ipotezelor teoretice; 3) explicarea teoretică a datelor de observație și a corelațiilor (legilor) empirice; 4) prevederea unor noi fapte de observație și legi empirice pe baza teoriei.

Introducerea obiectelor ideale poate fi justificată în științele care studiază realitatea, în științele naturii sau în științele sociale numai în procesul ridicării de la abstract la concret, prin realizarea funcției explicative și predictive a construcțiilor teoretice. Valoarea de cunoaștere și funcțiile cognitive, care deosebesc conceptele, principiile și legile formulate în cadrul unei teorii științifice de ficțiunile arbitrare, fantastice pe care le poate produce gîndirea în trecerea de la real la posibil, se afirmă în procesul ridicării de la abstract la concret, al „eliminării" obiectelor ideale. Eliminarea sau suprimarea obiectelor ideale constă, în esență, în deducerea din legile și din conceptele teoretice, pe baza unor informații empirice despre obiectele reale, a unor consecințe empirice alternative și situații posibile. Faptele cunoscute prin observație pot fi deduse înlocuind condițiile ideale pentru care a fost formulată o lege cu condițiile concrete în care se desfășoară procesele reale. Orice manifestare a legii în realitatea concretă, accesibilă observației apare ca un caz particular în raport cu domeniul nelimitat al condițiilor posibile în care acționează legea teoretică.

În cazul legii căderii corpurilor, de pildă, putem calcula viteza de cădere a unui corp pentru orice caz particular, pentru orice condiții reale sau acceptate prin ipoteză. Și nu numai căderea corpurilor. Dacă determinăm prin măsurare condițiile reale, putem deduce și explica, pe baza legii căderii corpurilor, a atracției gravitaționale, procese care, considerate din punct de vedere empiric, sînt contrare căderii, cum este mișcarea
aruncate vertical de jos în sus sau zborul. În primul caz, viteza

Scanned with OKEI Scanner

pietrei scade continuu pînă cînd aceasta atinge cel mai înalt punct ale traiectoriei sale, iar apoi începe să cadă. „Această scădere a vitezei este produsă de aceeaşi forţă care determină accelerarea cînd piatra este lăsată să cadă : numai că într-un caz ea acţionează în direcţia mişcării, iar în celălalt caz în direcţia opusă mişcării“ [144]. Bachelard exprimă paradoxală ideea că rolul obiectelor ideale în cunoaşterea realităţii concrete se realizează prin suprimarea idealizării, scriind că toate corpurile cad, chiar şi cele care nu cad. Zborul este o cădere negată, iar frunza cade vertical dacă facem abstracţie de frecarea aerului [145]. Pe baza legii căderii corpurilor, noi explicăm zborul şi căderea frunzei, substituind condiţiile reale condiţiilor ideale pentru care este formulată legea.

Cînd această cale de suprimare a idealizării nu poate fi aplicată, relaţia dintre nivelul teoretic şi nivelul empiric al cunoaşterii este mai complicată. Enunţurile formulate cu referire la obiecte ideale, cum sînt legile gazelor, se aplică obiectelor reale, accesibile cunoaşterii perceptive, numai aproximativ, adică în măsura în care acestea se apropie de cazurile-limită pe care le are în vedere teoria [146]. Astfel, legile gazelor se aplică gazelor reale dacă acestea sînt destul de rarefiate, adică dacă raportul dintre volumul gazului şi al moleculelor gazului este de aşa natură, încît se poate neglija masa moleculelor, energia lor potenţială, interacţiunea la distanţa dintre molecule. Abaterile măsurătorilor empirice de la rezultatele obţinute prin calcul, cu referire la molecule ca obiecte ideale, ne dau date despre dimensiunile moleculelor gazului real şi despre interacţiunile la distanţă dintre molecule. Un caz ideal poate fi definit ca o stare-limită, de care se apropie orice gaz real atunci cînd temperatura gazului creşte şi presiunea lui scade. În multe probleme ale mecanicii statistice, în general, rezultatele obţinute prin calcule teoretice, calcule în care moleculele şi atomii sînt considerate ca puncte materiale cu dimensiuni şi masă nulă, ne dau rezultate apropiate de cele obţinute prin măsurători empirice.

O teorie din domeniul ştiinţelor naturii sau al ştiinţelor sociale, ca sistem ipotetic-deductiv, trebuie să satisfacă în principiu două feluri de exigenţe : 1) pe de o parte, exigenţele formale, valabile pentru orice teorie, ca o construcţie deductivă riguroasă, ale cărei enunţuri trebuie să fie demonstrate pornind de la axiome (principii) acceptate fără demonstraţie, pe baza unor reguli de deducţie aplicate spontan (raţionamentul curent) sau adoptate

---

[144] A. Einstein şi L. Infeld, *Evoluţia fizicii*, p. 14.

[145] Vezi G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1949.

[146] A. L. Subbotin, *Idealisierung als Mittel wissenschaftlicher Erkennt-*

Scanned with OKEN Scanner

conştient, cum este cazul folosirii regulilor de deducţie ale unui calcul al propoziţiilor modificate sau al unor neclasice, polivalente în construcţia sau reconstrucţia teoriilor fizice [147]; 2) pe de altă parte, exigenţele interpretării empirice, ale „adecvării", cum le numeşte J. L. Destouches [148].

Interpretarea empirică constituie criteriul pentru a deosebi teoriile ştiinţelor care studiază realitatea, pe de o parte, de teoriile logicii şi matematicii pure şi de teoriile speculative, lipsite de valoare ştiinţifică, pe de altă parte. Indiferent de calea pe care au fost elaborate aceste teorii, ele trebuie să aibă o interpretare empirică. În cazul teoriilor ştiinţifice moderne, îndeosebi din domeniul fizicii, legăturile cu experienţa sînt uneori foarte îndepărtate şi au loc prin multiple medieri, prin mijlocirea unui mare număr de alte teorii şi concepte teoretice acceptate sau chiar a unor ipoteze, precum şi a folosirii instrumentelor, care implică o mulţime de legi şi de principii teoretice, dar aceste legături răsă îndeplinească o funcţie explicativă şi predictivă.

Capacitatea de a oferi informaţii despre procese şi evenimente observabile intră în însăşi definiţia teoriilor ştiinţelor realului, a naturii şi societăţii, desemnate adesea în literatura logică contemporană prin termenul de ştiinţe empirice, tocmai pentru a sublinia exigenţa esenţială pe care trebuie s-o satisfacă, spre deosebire de teoriile logicii şi matematicii pure. Sistematizînd funcţiile teoriilor ştiinţifice, H. Mehlberg apreciază că toate funcţiile teoriilor (rezumativă, predictivă, explicativă şi practică sau praxiologică) se bazează pe ceea ce numeşte „funcţie de cunoaştere" sau „informativă" a teoriei. Or, „această funcţie este îndeplinită de o teorie *T* dacă şi numai dacă *T* oferă celor ce o folosesc o cunoaştere empirică" [149]. Teoria trebuie să posede, prin urmare, în afara regulilor deductive, reguli care permit trecerea de la limbajul construcţiilor teoretice la limbajul construcţiilor empirice, adică derivarea unor consecinţe empirice din enunţurile teoretice [150]

Spre deosebire de teoriile ştiinţelor naturii şi ale societăţii,

---

[147] J. von Neumann şi Birkhoff au arătat, de pildă, că, eliminînd unele enunţuri ale mecanicii cuantice, teoria poate să prevadă şi să explice aceleaşi fapte de observaţie cu condiţia ca regulile de deducţie ale logicii clasice să fie înlocuite prin regulile unui calcul al propoziţiilor modificat. (vezi H. Mehlberg, *Aspectele teoretice şi empirice ale ştiinţei*, în *Logica ştiinţei*).

[148] Vezi *Sinteza inductivă ca fundament al conceptelor şi al enunţurilor primitive ale unei teorii fizice*, în *Logica ştiinţei*.

[149] *Logica ştiinţei*, p. 184—185.

[150] Vezi Hempel, *Teoria şi explicaţiile teoretice*, în *Logica ştiinţei*.

Scanned with OKEN Scanner

teoriile logicii şi matematicii pure nu sînt supuse acestei exigenţe. Aceste teorii construiesc structuri doar posibile, pe baza unor axiome şi reguli de deducţie supuse unui joc specific al libertăţilor şi al constrîngerilor operatorii. În adoptarea axiomelor şi regulilor de deducţie, matematicianul are în vedere, desigur, diferite considerente, inclusiv considerente legate de intenţia de a modela matematic o teorie din domeniul ştiinţelor naturii sau al ştiinţelor sociale. Axiomaticile formale au însă drept la existenţă şi atunci cînd nu primesc interpretări în domeniul unor teorii ştiinţifice, cînd nu îndeplinesc o funcţie în cunoaşterea realităţii.

Deosebirea dintre o construcţie deductivă, care trebuie să satisfacă doar exigenţe de ordin formal, privitoare în primul rînd la relaţia de consecinţă logică dintre propoziţii, şi o teorie a ştiinţelor despre realitate, un sistem ipotetic-deductiv care are o interpretare empirică, este expusă de obicei cu referire la deosebirea dintre geometrie ca fizică şi ca matematică. „Geometria ca fizică cercetează proprietăţile întinderii corpurilor materiale. Tezele ei pot şi trebuie să fie dovedite prin experienţă ; ca toate tezele fizicii, ele reproduc *(reproduziren)* lumea materială numai abstracţie şi sînt din această cauză numai apropiat *(annäherend)* adevărate. Geometria ca matematică se interesează numai de dependenţele logice dintre tezele ei, mai precis ea se ocupă să derive *(abzuleiten)* logic dintr-un anumit număr de propoziţii (axiome) pe toate celelalte. Despre adevărul propoziţiilor geometriei, ca matematică, putem vorbi de aceea numai condiţionat, şi din axiome“ [151]. Aceasta este, de pildă, deosebirea dintre geometria euclidiană ca descriere idealizată a proprietăţilor spaţiului fizic real şi diferitele geometrii abstracte, neintuitive, care pot să primească o interpretare fizică, dar sînt elaborate independent de orice interpretare [152].

Interpretarea unei axiomatici, a unei teorii a matematicii pure în termenii unei discipline ştiinţifice despre un domeniu al realităţii este un demers neclasic, „neinductiv“, care intervine într-o măsură crescîndă în elaborarea unor noi teorii ştiinţifice, îndeosebi în domeniul fizicii. Formalismul matematic, ca model structural, precedă şi face posibilă elaborarea teoriei.

Este cunoscut rolul pe care l-a avut interpretarea în termeni fizici a unei geometrii abstracte neeuclidiene în elaborarea teoriei

---

[151] D. Hilbert, *Grundlagen der Geometrie.*

[152] Vezi şi J. Piaget, *Psihologia inteligenţei*, Editura ştiinţifică, 1965, p. 79-80, şi Ş. Ţiţeica, *Evoluţia relaţiilor dintre matematică şi ştiinţele fizice*, în *Relaţiile dintre matematică şi ştiinţele naturii şi societăţii*, Editura Academiei, 1969.

Scanned with OKEN Scanner

generalizate a relativității. Multe alte mari descoperiri ale fizicii secolului nostru au avut drept premise teorii matematice preexistente. Max Born, de pildă, a construit o algebră necomutativă independent de orice modele fizice. Acest formalism a făcut ulterior posibilă reprezentarea algebrică a fizicii cuantice a lui Heisenberg, transformîndu-se într-un instrument al cunoașterii fizice.

Un sistem formal primește o interpretare în termenii unei teorii logice-matematice particulare sau ai unei teorii fizice, cînd fiecărui termen din sistemul formal i se asociază un concept al teoriei, fiecărei relații din sistemul formal un enunț al teoriei, iar fiecărei teoreme a sistemului formal o propoziție adevărată din teorie. În acest caz, pentru toate problemele rezolvate prin calcul în cadrul sistemului formal se pot citi soluțiile în cadrul diferitelor sale interpretări. Definind structurile fundamentale ale matematicii ca sisteme de relații „care se aplică unor mulțimi de elemente a căror natură nu este specificată“ [153], N. Bourbaki argumentează astfel însemnătatea elaborării teoriei axiomatice a acestor structuri: „Pentru matematician, «structurile» constituie niște instrumente; din momentul în care a identificat printre elementele pe care le studiază relații care satisfac axiomele unei structuri de tip cunoscut, el dispune dintr-o dată de întregul arsenal al teoremelor generale privind structurile de acest tip...“ [154]

Un exemplu de axiomatică formală ca sistem de relații între obiecte nedeterminate este teoria algebrică a grupurilor. Axiomele și teoremele teoriei grupurilor au primit o uimitoare diversitate de interpretări în diferitele ramuri ale matematicii și ale științelor realului, în tehnică, în domeniul acțiunilor subiectului etc. Amintim că analiza structurală și aplicarea modelelor formale capătă astăzi un rol tot mai important în constituirea unor ramuri ale științelor sociale ca discipline teoretice.

Interpretarea unui grup abstract în termenii unei teorii a științelor naturii sau a științelor sociale este o manifestare impresionantă a rolului gîndirii logice-matematice în cunoașterea legilor realității. „Experiența — scria în acest sens Einstein — rămîne desigur singurul criteriu al posibilității utilizării unei construcții matematice pentru fizică, dar în matematică se găsește principiul într-adevăr creator“ [155]. Pentru a interpreta în termenii unei teorii fizice un grup abstract de transformări sînt necesare de multe ori unele modificări, unele „adaptări“ ale structurii for-

---

[153] N. Bourbaki, *Arhitectura matematicii*, în *Logică și filozofie*, Editura politică, 1966, p. 543.

[154] *Ibidem*, p. ---

[155] *Au sujet de la méthode de la physique théorétique*, în *Comment je vois le monde*, p. 169.

Scanned with Scanner

male, deşi în istoria ştiinţei nu lipsesc cazuri cînd asemenea structuri construite axiomatic, ca modelul necuclidian, riemannian, par menite, „predestinate" să facă posibilă elaborarea unei noi teorii asupra realităţii fizice.

Trebuie făcută o distincţie clară între interpretare ca noţiune semiotică — acordarea de semnificaţii semnelor unui sistem formal — şi interpretarea empirică a unei teorii. Interpretarea semantică este indicarea unui domeniu de obiecte care satisfac relaţiile unui sistem sintactic (formal). Interpretarea empirică a unei teorii priveşte, dimpotrivă, trecerea de la limba construcţiilor teoretice ca sistem semantic la limba observaţiilor empirice. Interpretarea limbii teoretice în limba observaţiilor este par-

cu termen, enunţ cu enunţ. Relaţia dintre limbajul teoretic şi limbajul empiric al unei ştiinţe nu este o relaţie biunivocă între elementele a două mulţimi : mulţimea teoremelor enunţurilor teoretice şi mulţimea datelor de observaţie, noţiunilor şi corelaţiilor empirice. Numai unii termeni ai teoriei pot primi o interpretare empirică, adică pot fi eliminaţi ca obiecte ideale. Dacă teoria este un sistem, dacă semnificaţia termenilor unei teorii este stabilită în primul rînd prin relaţia lor cu alţi termeni teoretici (un exemplu elementar este definirea conceptelor fundamentale ale mecanicii, masă, forţă, acceleraţie, unele în raport cu celelalte), rezultă că termenii teoriei, care nu au o interpretare empirică directă, pot să primească o interpretare empirică indirectă prin mijlocirea relaţiei pe care o întreţin cu termenii care au o asemenea interpretare.

Într-o teorie despre realitate, uncle enunţuri pot fi verificate indirect prin consecinţele altor enunţuri ale sistemului teoretic. Omul de ştiinţă nu poate însă niciodată să sustragă toate enunţurile unei teorii despre realitate necesităţii verificării, fără ca teoria să-şi piardă valoarea de cunoaştere (explicativă şi predictivă) şi să se transforme într-o creaţie arbitrară.

In expunerea deductiv-axiomatică a unei teorii despre un domeniu sau altul al realităţii naturale sau sociale (de la sfîrşitul secolului trecut şi pînă în zilele noastre au fost construite axiomatic teorii ştiinţifice în fizică, biologie, lingvistică, cibernetică, psihologie etc.) ca sistem ipotetic-deductiv, unele enunţuri sînt considerate ca definiţii, altele ca propoziţii verificabile empiric. Încă Poincaré (*La science et l'hypothèse*) a atras atenţia asupra faptului că există multiple posibilităţi de expunere axiomatică a

Scanned with OKEN Scanner

aceleiași teorii științifice ; în trecere de la una la alta, un enunț poate deveni, din enunț verificabil empiric, definiție sau invers.

Prima funcție cognitivă fundamentală a unei teorii științifice care se realizează prin ridicarea de la abstract la concret este explicația cunoștințelor empirice *. Din punct de vedere logic, explicația este deducția a ceea ce trebuie explicat, *explicandum*, din premise, desemnate prin termenul corelativ de *explicans*. Premisele care permit deducerea *explicandum*-ului sînt de două feluri : 1) legi teoretice ; 2) cunoștințe despre condițiile concrete în care au loc evenimentele și corelațiile empirice care urmează să fie explicate. K. Popper [156] a arătat că explicația este o deducție [157] de

L (legi teoretice)	— premise
C (cunoștințe empirice asupra condițiilor)	— premise
E (explicandum)	— concluzie

Explicarea unor fapte empirice, a unor corelații confirmate de observații îndelungate este un țel esențial al cunoașterii științifice. Einstein sublinia că misiunea fizicianului teoretician este formularea unei legi universale care să-i dea posibilitatea să ajungă, prin deducție, la datele de observație și experimentale. Deducerea unei corelații empirice din teorie, din legi teoretice, înseamnă cunoașterea necesității ei. Astfel teoria generalizată a relativității a explicat egalitatea numerică, constatată prin expe-

de teorie.

Pozitivismul lui Comte, opunînd cunoașterea legilor și pre-

* Funcția rezumativă a teoriilor despre care vorbește H. Mehlberg se realizează, de fapt, prin cea explicativă.

[156] Vezi K. Popper, *Naturgesetze und teoretische Systeme*, în *Theorie und Realität*, Tübingen, 1964.

[157] Punctul de vedere că trecerea de la enunțuri teoretice la enunțuri empirice are loc prin deducție nu este general acceptat. St. Körner, de pildă, îl contestă, pornind de la faptul că predicatele teoretice sînt exacte, iar predicatele empirice sînt inexacte (vezi *Experiență și teorie*). Între propozițiile teoretice și cele empirice există, prin urmare, „o prăpastie logică". Nu putem deduce din propoziții teoretice propoziții care conțin predicate empirice. În acest sens, teoria nu este conexată logic cu cunoașterea empirică. După Körner, corelarea teoriei cu experiența are loc prin „identificarea unor predicate și propoziții teoretice cu predicate și propoziții empirice, intern inexacte". Această „identificare" nu trebuie înțeleasă în sensul „că noi susținem că ele ar fi identice, ci doar că le tratăm ca și cum ar fi" (p. 105—106).

viziunea explicației cauzale, a confundat de fapt legile și previziunile științifice cu legile empirice și previziunile care se pot formula pe baza cunoașterii legilor empirice. O lege empirică exprimă, într-adevăr, o constatare cu caracter general care nu explică nimic. Numai elaborarea legilor teoretice, ca relații universale formulate cu referire la obiecte ideale, face posibilă cunoașterea necesității unor fapte de observație și corelații empirice demult cunoscute, determinarea conținutului lor cauzal. Ca ilustrări izbitoare amintim, în afara faptelor pomenite mai sus, teoria cinetică a gazelor, care explică, atît cantitativ, cît și calitativ, legile gazelor formulate empiric sau explicația cauzală a unui mare număr de corelații empirice cunoscute de medicina tradițională, odată cu dezvoltarea medicinii științifice. Explicația științifică constă tocmai în deducerea regularităților empirice din legi teoretice, care exprimă invarianți ai transformărilor din reali-

În evoluția științei în general și a fiecărei ramuri în parte, formularea legilor empirice precedă descoperirea unor legi cauzale și explicația teoretică. În etapa inițială de dezvoltare a unei științe, cînd construcția teoriei este abia la începuturile ei, nu există în multe probleme premise pentru explicații cauzale științifice. Singurele răspunsuri posibile la multe întrebări care se ridică în fața minții omenești sînt, într-o asemenea etapă, explicațiile speculative ale filozofiei naturii sau istoriei. O știință încă preponderent empirică își are complementul necesar în teoria filozofică speculativă asupra domeniului de fenomene de care se interesează.

Piaget vorbește de un „pozitivism" provizoriu și metodologic al oamenilor de știință [158], tot așa de vechi ca și știința, care este o reacție față de asemenea explicații. Pe punctul de vedere al unui asemenea pozitivism metodologic s-au situat în fizică Galilei și Newton — fizicianul formulează legi care explică cum au loc fenomenele, fără să se intereseze de cauzele lor ultime —, respingînd pretinsele explicații cauzale prin calități ascunse, care aveau mare trecere în universitățile vremii, sau Cl. Bernard, două secole mai tîrziu, în disputa cu pseudoexplicațiile cauzale ale vitalismului.

Desigur, dacă dăm un sens științific modern categoriilor de fenomen și esență, dacă înțelegem ridicarea cunoașterii științifice de la fenomen la esență ca introducere a legilor teoretice pornind de la corelațiile empirice, iar explicația fenomenelor ca deducție a regularităților empirice, a faptelor de observație din aceste legi

---

[158] Vezi J. Piaget, *Introduction a l'épistémologie génétique*, tome II, cap. VIII, „Les problemes de la pensée physique : realité et causalité".

Scanned with OKEN Scanner

teoretice, susținătorii punctului de vedere al pozitivismului metodologic nu vor mai avea nici o obiecție împotriva explicațiilor cauzale. Prin aceasta, așa-numitul pozitivism metodologic al oamenilor de știință se deosebește fundamental de adevăratul pozitivism, pozitivismul doctrinar al lui Comte și al continuatorilor săi, care respinge în principiu explicația cauzală, încercînd să stabilească limite eterne, imuabile ale cunoașterii științifice. Deosebirea dintre aceste două concepții este, după o expresie fericită a lui L. Brunschvicg, cea dintre o filozofie a științei pozitive și o filozofie pozitivistă a științei. Departe de a fi filozofia științei, pozitivismul, prin interdicțiile sale dogmatice, este în contradicție cu spiritul științei și a fost infirmat de dezvoltarea științei pozitive, în primul rînd a științei teoretice a naturii.

Descoperirea unor legi generale fundamentale ale dezvoltării sociale, ca legea concordanței relațiilor de producție cu caracterul și nivelul de dezvoltare al forțelor de producție, legea rolului determinant al existenței sociale în raport cu conștiința socială și a bazei economice în raport cu suprastructura, legea luptei de clasă, legi teoretice, inaparente, care nu decurg din simpla generalizare a materialului empiric, a reprezentat contribuția esențială a lui Marx și Engels la fundamentarea științifică a disciplinelor sociale. Formularea unor asemenea legi marchează în domeniul istoriei sociale trecerea de la explicații pur descriptive la explicații științifice. Lucrările lui Marx *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, *Războiul civil din Franța*, lucrările lui Engels

social-democraților în revoluția burghezo-democratică, constituie exemple remarcabile de aplicare a legilor teoretice amintite mai sus în explicarea unor perioade semnificative din istoria socială și politică a societății. Aceeași caracterizare se potrivește creației științifice a lui Marx în domeniul economiei politice. Elaborînd economia politică a capitalismului ca disciplină teoretică, Marx explică științific conceptele empirice de profit, rentă funciară etc. pe baza conceptelor și legilor teoretice expuse în volumul I al *Capitalului*.

Faptul că o teorie explică anumite date ale observației nu-i conferă încă o valoare științifică. Noi putem construi o teorie anume pentru a da socoteală de faptele constatate. Dacă teoria nu explică decît fapte cunoscute înainte de formularea ei, dacă din teorie nu putem deduce decît enunțuri empirice al căror adevăr a fost stabilit independent de teorie și nu consecințe empirice noi,

Scanned with OKEN Scanner

care să fie confirmate de datele de observaţie şi experimentale, ne aflăm în faţa unei teorii ad-hoc, lipsită de valoare ştiinţifică.

Un indiciu al valorii explicative a unei teorii este faptul că explică prin aceleaşi legi şi principii corelaţii empirice formulate independent unele de celelalte. De exemplu, legile mecanicii newtoniene explică o uriaşă diversitate de regularităţi empirice, care se produc în căderea liberă, în mişcarea unui pendul, în mişcarea Lunii şi a planetelor, cometelor, sateliţilor artificiali etc. Acelaşi lucru este adevărat, de pildă, pentru teoria cinetică a gazelor. Einstein aprecia că elaborarea unei noi teorii care explică un număr

registrat într-un domeniu al ştiinţei, fiindcă „prin aceasta ne apropiem tot mai mult de scopul ştiinţei prin excelenţă, care este de a îmbrăţişa prin deducţie logică, cu ajutorul unui minim de ipo-

de corelaţii empirice care nu pot fi explicate în cadrul vechii teorii (de exemplu teoria relativităţii în raport cu mecanica clasică). Numărul principiilor utilizate în explicaţie scade, în timp ce numărul faptelor, al datelor de observaţie pe care le explică noua teorie creşte. Cu cît numărul principiilor (enunţurilor fundamentale) şi al conceptelor unei teorii explicative este mai mic, cu atît este mai mare valoarea ei de cunoaştere.

Prin ridicarea de la abstract la concret, teoria nu numai explică, ci, în acelaşi timp, corectează adeseori cunoştinţele empirice formulate anterior. De multe ori formularea legilor teoretice permite determinarea limitelor în care sînt adevărate anumite corelaţii stabilite empiric. Astfel teoria gravitaţiei lui Newton a arătat limitele în care sînt valabile legile empirice ale lui Kepler asupra mişcării planetelor în jurul Soarelui. Orbita unei planete care se mişcă în jurul Soarelui exclusiv sub influenţa forţei gravitaţionale a acestuia este o elipsă, dar forţa gravitaţională exercitată de alte planete duce la abaterea orbitei de la traiectoria strict eliptică. Legile lui Kepler sînt valabile numai în cazul cînd masele planetelor perturbatoare sînt mici în comparaţie cu cea a Soarelui, sau cînd distanţele lor faţă de planeta a cărei orbită o studiem sînt mari în raport cu distanţa acesteia faţă de Soare.

Hempel conchide că funcţia teoriei de a explica cunoştinţele empirice şi funcţia teoriei de a corecta aceste cunoştinţe nu sînt adesea incompatibile, fiindcă „o teorie nu mai respinge generalizările empirice din domeniul ei, ci mai curînd arată că într-un

---

[13] *Ibidem*, p. 164—165.

domeniu restrîns, definit prin condiţii determinate, generalizările sînt adevărate cu o destul de mică aproximaţie“ [160]

Cea mai importantă funcţie a cunoaşterii teoretice este aceea de a lărgi şi de a îmbogăţi cunoaşterea empirică. Descoperirea unor fapte şi legi (regularităţi) empirice noi poate fi considerată cea mai deplină afirmare a valorii cognitive pe care o au demersurile de la abstract la concret în ştiinţă. „Scopul oricărei teorii este de a ne conduce la fapte noi, de a ne sugera noi experienţe şi de a ne conduce la descoperirea unor fenomene şi legi noi“ [161]. Descoperirea corelaţiilor empirice pe baza construcţiilor teoretice este o etapă distinctă a cunoaşterii ştiinţifice [162]

Ca şi explicaţia, predicţia unor noi fapte de observaţie se realizează sub aspect logic prin deducerea unor consecinţe empirice din legi şi principii teoretice. Sub aspect epistemologic şi general metodologic, deosebirea dintre explicaţia unor fapte cunoscute şi prevederea unor fapte noi de către teorie în procesul ridicării de la abstract la concret este însă esenţială. În cazul explicaţiei sînt deduse din teorie, cum am văzut, fapte şi corelaţii verificate empiric, în timp ce previziunile teoretice sînt doar ipoteze, care urmează să fie verificate. Popper subliniază în acest sens că „nu întîmplător marile teorii ştiinţifice au reprezentat toate o nouă cucerire a necunoscutului, un succes în prezicerea unor fenomene care nu fuseseră concepute niciodată pînă atunci“ [163]

Dintr-o teorie pot fi deduse consecinţe empirice privitoare la evenimente, stări şi procese necunoscute care au avut loc în trecut (postdicţii), la procese şi corelaţii care nu s-au bucurat pînă în acel moment de interesul cercetărilor sau nu erau încă accesibile cunoaşterii empirice şi, în sfîrşit, privitoare la evenimente care se vor produce în viitor (predicţii în sensul strict al cuvîntului).

Teoria trebuie să prevadă orice fapt observabil în condiţii determinate. Dar previziunea teoretică, care se realizează prin eliminarea obiectelor ideale şi a presupoziţiilor idealizante, se deosebeşte în principiu de previziunea empirică tocmai prin faptul că anticipează fapte necunoscute. Rezultatele verificării practice a ipotezelor empirice deduse dintr-o teorie ştiinţifică sînt decisive pentru soarta acestei teorii, fiindcă arată dacă enunţurile teoriei satisfac sau nu condiţia confirmării independente.

Confirmarea unei teorii şi realizarea funcţiei sale esenţiale de

---

[160] *Ibidem*, p. 165.

[161] A. Einstein şi L. Infeld, *Evoluţia fizicii*, p. 61.

[162] Vezi V. A. Smirnov, *Nivelele de cunoaştere şi etapele procesului cognitiv*, în *Logica ştiinţei*, p. 97—98.

[163] K. Popper, *Adevăr, raţionalitate şi progresul cunoaşterii*, în *Logica ştiinţei*, p.

Scanned with OKEN Scanner

a extinde cunoaşterea empirică şi de a prevedea fenomene care nu erau cunoscute cînd teoria a fost formulată sînt inseparabile. Confirmarea unei teorii este în primul rînd confirmarea consecinţelor teoriei care depăşesc limitele şi posibilităţile cunoaşterii empirice într-un moment istoric dat. Cercetări empirice îndelungate pot fi necesare pentru a verifica unele previziuni teoretice. Pe măsura dezvoltării construcţiei teoretice într-o ştiinţă sau alta, drumul de la legile şi principiile teoretice la consecinţele empirice care pot fi verificate sau sînt principial verificabile este tot mai lung şi mai complicat. Dezvoltarea fizicii teoretice este un exemplu în acest sens. Ori cît de mult s-ar îndepărta teoria de realitatea fizică observabilă, datele empirice obţinute prin observaţie şi experiment rămîn singurul criteriu pentru a judeca valoarea unei teorii fizice. Aşa cum sublinia Einstein, verdictul experienţei fizice nu este însă „aplicabil decît pe baza unei reflecţii puternice şi delicate care a stabilit mai întîi legătura dificilă dintre axiome (principiile teoretice — *n.n.*) şi consecinţele verificabile“ [164]. Totodată, prin deducerea din teorie a unor consecinţe empirice cu adevărat noi, neaşteptate, întreaga teorie poate fi supusă verificării la un nivel mai

Se poate conchide cu K. Popper [165] că valoarea cognitivă a noilor idei teoretice este invers proporţională cu probabilitatea lor în lumina cunoştinţelor existente şi a teoriilor acceptate la un moment dat în ştiinţă. Acesta este, de pildă, cazul teoriei lui L. de Broglie asupra naturii ondulatorii a substanţei, confirmată de experimentele cruciale asupra difracţiei electronilor. Această apreciere este în acord cu un principiu fundamental al teoriei informaţiei : cantitatea de informaţie pe care o conţine un mesaj este invers proporţională cu probabilitatea sa în lumina informaţiilor existente.

Funcţia practică (praxiologică) a teoriilor ştiinţifice, rolul acestor teorii în dominarea crescîndă a naturii şi a vieţii sociale se realizează în primul rînd prin funcţia lor predictivă. Funcţia predictivă şi funcţia praxiologică sînt inseparabile atît la nivelul cunoaşterii empirice, cît şi la nivelul cunoaşterii teoretice. Deosebirea de nivel, de conţinut informativ între cunoştinţele empirice şi cunoştinţele teoretice se exprimă în primul rînd în valoarea practică incomparabilă a predicţiilor care decurg din noile teorii ştiinţifice faţă de predicţiile întemeiate pe cunoaşterea unor regularităţi empirice. Iată de ce descoperirile revoluţionare în domeniul

---

[164] M. Einstein, *Comment je vois le monde*, p. 225.

[165] K. Popper, *Adevăr, raţionalitate şi progresul cunoaşterii*, în *Logica ştiinţei*, p. 104—107 şi 123—125.

Scanned with OKEN Scanner

teoriei determină, mai repede sau mai tîrziu, schimbări revoluționare în diferitele domenii ale activității practice. În domeniul științelor naturii este suficient să ne referim la transformările profunde, structurale care au loc în tehnica și tehnologia producției moderne sau în tehnica comunicațiilor datorită progreselor fizicii și chimiei teoretice sau în domeniul agriculturii și medicinii sub influența noilor realizări în ramurile teoretice ale biologiei, ca genetica. Astăzi, în condițiile revoluției tehnice-științifice mondiale, mai mult decît oricînd în trecut, „producția de bunuri materiale, care înregistrează o puternică dezvoltare și activitatea științifică de lărgire a orizontului cunoașterii", pot fi caracterizate drept „laturi esențiale, inseparabile ale activității omului" [166]

Funcția predictivă a teoriei marxist-leniniste exprimă un aspect esențial al rolului ei activ, transformator în societatea contemporană. Acționînd în condiții foarte diferite, partidele comuniste și muncitorești își elaborează programele pe baza teoretică comună a marxism-leninismului. Folosirea teoriei ca instrument al predicției sociale constituie o manifestare majoră a abordării creatoare a marxism-leninismului în activitatea partidelor comuniste și muncitorești. Formularea obiectivelor programatice, a căilor de luptă, a strategiei și tacticii pe baza unor predicții științific fundamentate reprezintă o verigă de cea mai mare însemnătate

conducerea procesului de organizare și de transformare a relațiilor sociale. Construirea cu succes a socialismului și comunismului în condiții foarte diferite de la o epocă la alta și de la o țară la alta nu poate fi înfăptuită pe baza aplicării unor rețete și tipare unice, universal-valabile. Caracterul revoluționar al marxism-leninismului ca teorie revoluționară, sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu, constă în primul rînd în faptul că „ajută la cercetarea și înțelegerea evenimentelor corespunzător noilor condiții economice, sociale, naționale și istorice" [167]. Formularea programului concret al construcției socialiste și comuniste în fiecare etapă prin aplicarea legilor generale ale dezvoltării sociale în studiul realităților sociale constituie contribuția principală a fiecărui partid la dezvoltarea creatoare a marxism-leninismului. Politica P.C.R., exprimată în hotărîrile congreselor partidului, ale Comitetului Central al partidului, reprezintă

---

[166] Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice...*, București, Editura politică, 1971, p. 5.

[167] *Ibidem*, p. 30.

Scanned with OKEN Scanner

pentru România marxism-leninismul creator. Succesele României în construcția socialismului confirmă că forța transformatoare a teoriei marxist-leniniste se realizează numai prin cunoașterea acțiunii legilor generale ale dezvoltării sociale în condiții istorice concrete, prin aplicarea metodei materialismului dialectic și istoric în descifrarea tendințelor obiective și a noilor fenomene care apar în toate domeniile vieții sociale.

11. Dialectica abstractului și concretului și problema rădăcinilor gnoscologice ale idealismului

Referindu-se la idealismul hegelian care concepe realitatea concretă ca exteriorizare a gîndirii, a desfășurării conceptelor în logica pură, Marx sublinia că în filozofia lui Hegel procesul de ridicare de la abstract la concret în cunoaștere este conceput mistificat ca proces al genezei realității concrete. „De aceea Hegel a fost victima unei iluzii, concepînd realul ca rezultat al gîndirii care se sintetizează în sine, se adîncește în sine și se dezvoltă din sine însăși, pe cînd metoda ridicării de la abstract la concret nu e decît modul în care gîndirea își însușește concretul, îl reproduce ca pe ceva spiritual concret. În nici un caz, aceasta nu constituie procesul de apariție al concretului însuși“ [168].

a abstracțiilor. Această ipostaziere înseamnă, cum arăta Marx [169] pe de o parte autonomizarea abstracțiilor și pe de altă parte încarnarea acestor abstracții în existențele concrete, sensibile, ca substanță și esență a acestora. Se produce astfel o mistificare prin care abstracțiile sînt transformate dintr-un moment al procesului cunoașterii realității concrete în existențe substanțiale, iar lucrurile reale, concrete sînt considerate doar expresiile și manifestările lor sensibile. „Dacă spun : dreptul roman și dreptul germanic sînt ambele drept, acest lucru este cu totul firesc. Dacă însă spun : dreptul, această abstracție, își conferă realitatea proprie (se înfăptuiește pe sine) sub formă de drept roman, drept germanic, aceste

[168] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, p. 774—775.

[169] Vezi K. Marx și F. Engels, *Sfînta familie*, în *Opere*, vol. 2, Editura politică, 1958, p. 62—66, și K. Marx, *Mizeria filozofiei*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 4, Editura politică, 1958, p. 127—129.

Scanned with OKEN Scanner

drepturi concrete, atunci această corelație dobîndește un caracter mistic“ [170].

Lenin a apreciat că absolutizarea rolului și a însemnătății unor momente ale procesului cunoașterii, punerea lor în valoare în afara mișcării de ansamblu a cunoașterii de la concret la abstract și de la abstract la concret, în afara raportului cu momentele contrare în care ele există în procesul viu, dialectic al cunoașterii constituie o sursă gnoseologică a idealismului filozofic. „Din punctul de vedere al materialismului vulgar, simplist, metafizic (care nu știe să aplice dialectica la teoria reflectării), idealismul filozofic nu este decît o năzbîtie. Dimpotrivă, din punctul de vedere al materialismului dialectic, idealismul filozofic este o dezvoltare unilaterală, exagerată (amplificatoare, umflarea) a uneia din trăsăturile, laturile, limitele cunoașterii, într-un absolut, rupt de materie, de natură, divinizat“ [171].

Concluziile filozofice idealiste, subiectiviste, în măsura în care au o asemenea sursă gnoseologică, pot fi depășite critic prin negarea absolutizării care le-a generat într-o perspectivă dialectică, care evidențiază inseparabilitatea momentelor în cadrul mișcării de ansamblu a cunoașterii. În această lumină putem înțelege rădăcinile unor aprecieri și concluzii gnoseologice cu accente subiectiviste, formulate de cunoscuți filozofi ai științei din secolul nostru, cum sînt H. Poincaré și A. Einstein, pe baza analizei istorice-critice și actuale a raporturilor teoriilor fizice cu datele experienței. Con-

experimente lá principiile teoriei. Considerațiile lor gnoseologice sînt centrate pe delimitarea de empirism, pe argumentarea punctului de vedere că datele de observație nu impun o teorie așa cum impun o lege, o regularitate empirică, că teoria este o creație liberă a omului de știință.

Einstein, de pildă, insista în mod deosebit asupra ideii că elaborarea mecanicii relativiste a reprezentat o nouă și importantă infirmare a concepției empiriste-inductiviste, împărtășită de majoritatea savanților secolului al XVIII-lea (în frunte cu Newton) și al XIX-lea, concepție după care legile fundamentale ale fizicii au fost derivate din datele de observație prin abstractizare (înțeleasă ca abstractizare analitică), adică pe o cale logică, ca și core-

---

[170] K. Marx, *Die Weltform*, citat după R. Stoichiță, *Fetișismul mărfii și analiza rădăcinilor logic-gnoseologice ale idealismului*, în *Revista de filozofie*, 1968, nr. 2.

[171] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., 1956, p. 324.

Scanned with CamScanner

laţiile empirice, şi a dovedit încă o dată „că orice tentativă de a deduce logic din experienţe elementare legile şi ideile fundamentale ale mecanicii este sortită eşecului“ [172]

Poincaré, Einstein şi alţi filozofi ai ştiinţei din secolul nostru pornesc de la fapte reale atunci cînd afirmă că elaborarea teoriei este o activitate creatoare a omului de ştiinţă, că nu sînt cunoscute metode şi procedee general-aplicabile, standardizate, de introducere a conceptelor teoretice, cum sînt cele care intervin în formularea conceptelor şi a legilor empirice prin care sînt deduse consecinţe empirice din teorie, pe de altă parte.

Consideraţiile lui Poincaré şi Einstein asupra caracterului convenţional, fictiv al conceptelor şi legilor fizicii teoretice exprimă în primul rînd interpretarea gnoseologică pe care o dau ei caracteristicilor care deosebesc aceste legi şi concepte de legile şi conceptele empirice. Poincaré precizează că a spune că legile teoretice sînt convenţii înseamnă a sublinia că ele nu pot fi întemeiate pe experienţă în generalitatea şi universalitatea lor, iar Einstein scrie în acelaşi sens că „fundamentul axiomatic al fizicii teoretice nu decurge din experienţă, ci trebuie, dimpotrivă, să fie creat în mod liber [173]

Deşi această interpretare a fost formulată ca o reacţie critică faţă de empirism, ea se întemeiază pe presupoziţii empiriste tacite, dintre care cea mai importantă ni se pare a fi confundarea abstractizării în general cu modalitatea analitică de abstractizare care intervine în elaborarea conceptelor empirice. Tocmai pe această supoziţie se sprijină concluzia că obiectele teoretice nu au fost elaborate prin abstractizare, pornind de la datele de observaţie, fiindcă în acest caz necesitatea şi universalitatea lor ar rămîne inexplicabile. Or, dacă acceptăm că principiile fizicii teoretice nu sînt nici apriori, nici derivate prin abstractizare, din datele experienţei urmează că ele trebuie socotite creaţii libere, fictive ale omului de ştiinţă.

Convenţionalismul izvorăşte dintr-o centrare pe demersurile constructive ale gîndirii ştiinţifice, centrare care pune în umbră faptul că aceste demersuri constituie doar un moment în traiectul discontinuităţii şi a discordanţei dintre cunoaşterea empirică şi teorie, agravată de respingerea oricărei explicaţii „inductive“ a genezei construcţiilor teoretice.

---

[172] Vezi H. Poincaré, *La science et l'hypothése* ; vezi şi A. Einstein, *Comment je vois le monde.*

[173] *Comment je vois le monde*, p. 158—169.

Scanned with OKEN Scanner

Poincaré şi Einstein au contrabalansat într-o anumită măsură propriile lor afirmaţii convenţionaliste, subliniind că teoriile fizice

ci şi a altora noi, care nu au intrat încă în cîmpul experienţei fizice. Scriind în încheierea lucrării sale despre istoria fizicii că fizica este „o creaţie a minţii omeneşti, făurită din idei şi noţiuni liber inventate", Einstein continuă astfel : „Teoriile fizice încearcă să ne sînt justificate decît în măsura şi în sensul în care teoriile noastre reuşesc să realizeze această legătură" [174].

Dar cum pot teoriile să realizeze această legătură dacă ele nu sînt modele ideale ale realităţii fizice ? Nu intră oare această exigenţă în contradicţie cu afirmarea caracterului fictiv, convenţional al principiilor teoretice ? Nişte convenţii adoptate pe baza datelor experienţei, chiar dacă nu sînt impuse de datele experienţei, a căror „comoditate" este justificată prin consecinţele empirice pe care ne permit să le derivăm, cum arată Poincaré, mai sînt oare convenţii ? Un lucru este clar : funcţia explicativă şi predictivă a teoriilor devine inexplicabilă dacă nu este pus în valoare momentul corelativ al procesului cunoaşterii ştiinţifice, şi anume elaborarea teoriilor, pornind de la datele cunoaşterii empirice, prin demersuri constructive cum este idealizarea.

Consecinţele eronate ale unei reflecţii gnoseologice centrate pe un moment al procesului cunoaşterii nu pot fi corectate decît printr-o decentrare. Eroarea legată de centrare nu poate fi suprimată decît prin integrarea momentului absolutizat în procesul de ansamblu, într-o viziune dialectică, decentrată a procesului cunoaşterii. Tocmai în acest sens sublinia Lenin deosebirea dintre critica subiectivismului gnoseologic de pe poziţiile unui materialism simplist, nedialectic (în maniera lui Feuerbach şi a lui Büchner) şi o critică dialectică (în maniera lui Hegel), care corectează raţionamentele ce au dus la concluzii subiective, „aprofundîndu-le, generalizîndu-le, lărgindu-le, arătînd legătura şi trecerile tuturor conceptelor de orice fel". Empirismul nu este depăşit realmente de toţi filozofii ştiinţei care înclină să interpreteze în spiritul constructivismului subiectivist — convenţionalismului raportul dintre teorie şi cunoaşterea empirică. Într-adevăr, numai acceptînd

tice, ca abstracţii, sînt puncte de plecare în cunoaşterea concretului,

[174] A. Einstein şi L. Infeld, *Evoluţia fizicii*, p. 232.

Lenin nota : „Mişcarea cunoaşterii către obiect poate întotdeauna să meargă numai dialectic : a da înapoi pentru a nimeri mai bine, a da înapoi pentru a sări mai bine (a cunoaşte)[175].

În viziunea dialectică consecventă, care este constitutivă gîndirii marxiste, creaţia şi descoperirea, construcţia şi constatarea nu sînt, aşa cum am văzut, decît momente în procesul contradictoriu al cunoaşterii prin care se realizează adecvarea gîndirii ştiinţifice realităţii.

[175] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 253.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul XII-lea
LIMBĂ ŞI CUNOAŞTERE

Este unanim acceptat faptul că nici o teorie a cunoaşterii nu se poate lipsi de întrebuinţarea conceptului de adevăr. La rîndul lor, adevărurile sînt formulate în mod inevitabil cu ajutorul unor semne sau expresii lingvistice. În consecinţă, nici o teorie a cunoaşterii nu se poate lipsi de un ansamblu de teze şi de supoziţii, mai mult sau mai puţin explicite, despre natura şi funcţiile de cu-

al descoperirii adevărului şi, corespunzător, al cercetării modului

rial-perceptive).

Opţiunea celui angajat în sarcina dificilă de a expune teoria cunoaşterii se poate manifesta doar în acceptarea tezei despre rolul prezenta sistematic modalităţile în care limba intervine în actul cunoaşterii sau în respingerea, ignorarea ori subaprecierea rolului

Scanned with OKEN Scanner

că nivelul și profunzimea tratării problemelor cunoașterii discursiv-raționale și, îndeosebi înțelegerea conceptului de adevăr, ca și a celor de validitate și demonstrație, depind în mare măsură de modul în care tratăm limba și sistemele de semne utilizate în știință. De aceea în paragrafele următoare ne propunem să răspundem la unele probleme, cum sînt : natura limbilor naturale, corelația dintre limba socială, idiolectic și discurs, cunoaștere și comunicare, operații logice-semantice la nivelul limbilor naturale, ce înseamnă a înțelege o expresie propozițională, sincronic și diacronic în cunoaștere, limba naturală și limbajele formalizate.

1. Geneza și natura limbajului

este o achiziție culturală, un produs social-istoric și nu o simplă disponibilitate biologică. Lăsat într-un mediu biologic adecvat, dar

turală. Deși condiționat biologic, limbajul este prin geneza sa indisolubil legat de procesul integrării noului-născut în grupul sau în comunitatea socială în cauză, de însușirea normelor de compor-

-de activitatea productivă.

Apariția limbii naturale a fost precedată de utilizarea de către antropoizii preumani a altor sisteme semiotice, inclusiv a unor sisteme sonore, care îndeplineau, în principal, funcții de semnalizare și de avertizare. Comunicarea prin aceste sisteme servea nemijlocit adaptării indivizilor la condițiile mediului și avea la bază mecanismul reflexelor condiționate. Înainte de a produce sunete articulate caracteristice graiului uman, antropoizii au utilizat în

Scanned with OKEI Scanner

procesul comunicării sunetele nearticulate, care nu constituiau încă un semn cu un înțeles constant și autonom. În afară de funcția lor de semnalizare, deosebit de importantă din punct de vedere biologic, aceste sunete mai îndeplineau și o funcție expresivă nemijlocită, de redare a stărilor și atitudinilor, favorabile sau nefavorabile, ale agenților comunicării.

Într-un anumit sens putem aprecia că limbile naturale moderne păstrează încă această funcție nemijlocit expresivă, deoarece în sistemul lor semiotic se mențin interjecțiile, semne care nu exclusiv emoțional-expresive.

[illegible] și anume individul real, organele sale de vorbire, o anumită treaptă a dezvoltării fizice, existența limbii și a dialectelor, urechi care

geneza limbajului, este important să arătăm notele comune și

---

[1] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, E.S.P.L.P., 1956, p. 131.

deosebirea dintre sistemele semiotice lingvistice pre- şi postlingvistice, trecerea de la sistemele semiotice prelingvistice la cele lingvistice şi, pe baza acestora, la sistemele semiotice postlingvistice, cum sînt, de exemplu, limbajele unor ştiinţe particulare, ca matematica, chimia, cibernetica, ştiinţele tehnice.

Este de la sine înţeles faptul că orice sistem semiotic presupune utilizarea semnelor. Dar ce numim în genere semn ? Un *semn* este un eveniment sau un obiect a cărui producere sau apariţie furni-

Scanned with OKEN Scanner

- nare şi de prelucrare a informaţiei.

Natura relaţiilor dintre semnul-vehicul şi obiectul sau entitatea desemnată diferă în cazul nostru de la un exemplu la altul. În primul caz, evenimentul-semn, foşnetul specific, este expresia nemijlocită a particularităţilor anatomofiziologice şi comportamentale ale agentului biologic plasat într-un context biologic natural. Între evenimentul-semn şi cel semnificat nu intervine nici o convenţie. Foşnetul nu este produs special în vederea comunicării, ci rezultă spontan din comportamentul animalului în cauză. El dobîndeşte valoare de indiciu sau semn natural doar în raport cu experienţa individuală anterioară a interpretului ce-l receptionează.

Dimpotrivă, în al doilea caz, rostirea cuvîntului „brad" nu este o emanaţie naturală a speciei respective de conifere, aşa cum

ar fi, de exemplu, mirosul rășinii. Pentru ca succesiunea de foneme b-r-a-d să capete în intelectul unui vorbitor al limbii române semnificația cunoscută, a trebuit mai întîi să se instituie o convenție între clasa evenimentelor sonore de tipul b-r-a-d și un anumit gen de experiență a subiecților cunoscător, aferentă contactului cu această specie de conifere. „/" este un semn postlingvistic instituit pe baza limbii naturale și aparține limbajului calculului propozițional. La fel, semnele de circulație sînt sisteme de postlingvistice, specializate pentru un anumit gen de activitate.

în cauză. Nota de convenționalitate vizează, desigur, absența unor raporturi legic-naturale între semnificant și semnificat și nu absența oricăror motivări sau restricții în alegerea semnelor sau a semnele anterior introduse; *operaționalitatea:* cerința ca semnul

apărea în situații și roluri diferite.

Semnul lingvistic nu imită sau reproduce obiectul desemnat. El este principial deosebit de semnele iconografice, cum ar fi, de exemplu, o fotografie, o hartă, o schemă sau o diagramă. În cazul acestora, între elementele și structura semnificantului și obiectul desemnat există o asemănare sau o corespondență mai mult sau mai puțin strictă. În cazul semnului lingvistic nu există nici urmă a unei astfel de corespondențe.

O a doua caracteristică a semnelor lingvistice, cu nimic mai puțin importantă decît prima, o reprezintă *conectivitatea* sau capacitatea lor de a intra în raporturi unele cu altele, de a se constitui în complexe de semne cu structuri mai mult sau mai puțin

Scanned with CamScanner

Scanned with Scanner

stabile. O mulțime de semne nu se poate constitui într-o limbă dacă nu intervin combinații repetabile între semne și dacă producerea acestora nu poate fi descrisă de un număr dat de reguli. Din această perspectivă, orice limbă poate fi privită ca un dispozitiv de producere a noi semne și expresii dintr-un număr de semne inițiale date. Instrumentul prin care realizăm aceste noi produse este mulțimea regulilor gramaticale.

O a treia caracteristică a semnelor lingvistice o reprezintă *istoricitatea*. Spre deosebire de semnele indicatoare care exprimă condițiile mediului și comportamentul indivizilor biologici și, în consecință, sînt însușite direct în procesul adaptării la mediu, semnele lingvistice, avînd un domeniu de referință incomparabil mai larg, sînt însușite de agentul cunoscător în procesul însușirii de către acesta a cuceririlor culturii și a civilizației. Extensiunea și bogăția semnelor unei limbi sînt proporționale amploarea și cu diversitatea creației materiale și spirituale a populației care a vorbit-o de-a lungul veacurilor și o vorbește și în prezent. Mai mult, geneza însăși a limbilor naturale este indisolubil legată de procesul activității practice, și în primul rînd al activității productive, ca și de complicarea raporturilor dintre indivizii umani în desfășurarea acestei activități.

Marxismul a afirmat de la apariția sa legătura indisolubilă dintre muncă, limbaj și gîndire. „Spiritul — scrie Marx și Engels — poartă de la bun început în sine blestemul de a fi împovărat de materie, care aici apare sub formă de straturi de aer

tică, existență și pentru alți oameni, deci și pentru mine însumi,

în sprijinul acestei idei fundamentale vom aduce observația după care principalele categorii și structuri gramaticale reflectă elemente și raporturi stabile și inerente oricărei acțiuni umane. Orice acțiune este întreprinsă de un agent. Pentru desemnarea acestuia, în limbă se utilizează un pronume personal sau un nume propriu. Din punct de vedere sintactic, agentul acțiunii este exprimat prin subiectul propoziției. Instrumentul lingvistic spedesemnarea acțiunii este Terminațiile verbelor servesc ca mecanisme menite să precizeze persoana sau agentul acțiunii, timpul cînd o întreprinde și raporturile sale cu

---

[2] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, E.S.P.L.P., 1956, p. 26—27.

alte acțiuni luate în considerare de vorbitor. Pentru indicarea obiectului asupra căruia se răsfrînge acțiunea, în limbă se utilizează complementul direct. Celelalte tipuri de complemente determină modul, locul sau timpul în care se desfășoară acțiunea denumită de verb. Atributele servesc la determinarea suplimentară a subiectului acțiunii. Pe scurt, putem conchide că principalele categorii și structuri gramaticale reproduc elementele și structura acțiunii umane, situațiile și raporturile repetabile care apar în conduita individului față de natură și față de semenii săi.

dispun de zeci de termeni pentru desemnarea nisipului, în funcție de stările în care se găsește și de semnificația pe care o au aceste stări pentru comportarea populațiilor nomade.

În sfîrșit, segmentarea spectrului solar în culori caracteristice este departe de a fi la fel în diferite limbi. Așa, de exemplu, în limba populației navoho există termeni pentru „alb", „roșu", „galben", dar nu există termeni pentru „negru", „maro", „albastru" și „verde". În această pentru negru doi termeni, unul pentru negrul întunericului și altul pentru negrul

Scanned with Scanner

cărbunelui. Pentru ceea ce în limbile europene numim „gri" şi „maro" există un singur termen ; la fel există un termen unic pentru ceea ce noi numim „albastru" şi „verde". E de prisos să mai ilustrăm ideea dependenţei vocabularului de activităţile şi de ocupaţiile diferitelor populaţii şi să mai argumentăm ideea că înţelesul strict al anumitor verbe nu poate fi surprins decît de persoanele care au o experienţă directă în exercitarea anumitor operaţii sau acţiuni.

Antropologii şi lingviştii au stabilit demult că vocabularul unei limbi reflectă mediul fizic şi social al agenţilor care o vorbesc. Ei au constatat, de exemplu, că populaţiile de lîngă ţărmurile mărilor şi ale oceanelor au un lexic bogat pentru vietăţile marine, navigaţie şi pescuit, în timp ce populaţiile de păstori şi diferitelor

ţiunii umane, cît şi prin vocabular, care se extinde pe măsura

numai un produs al atitudinii active, transformatoare a oamenilor, ci reprezintă în acelaşi timp matricea sau cadrul în care se dezvoltă gîndirea vie a individului uman, instrumentul prin care se socializează rezultatele acestuia. Prin intermediul limbii, experienţa individului biologic uman devine un bun al civilizaţiei şi culturii ; uneltă şi limbă au mediat trecerea de la istoria naturală la civilizaţie şi la cultură.

Scanned with OKEN Scanner

2. Limbă naturală, idiolect, discurs

Limba naturală este definită ca un sistem de semne convenţionale istoriceşte instituit, a cărui funcţie fundamentală este mijlocirea comunicării dintre oameni. Spre deosebire de alte sisteme de semne instituite între colectivităţile preumane, semnele lingvistice nu sînt simple mijloace de semnalizare sau avertizare ; ele nu sînt nici reproduceri sau reprezentări ale obiectelor desemnate (semne iconografice). Caracteristica semnului lingvistic este, după cum am văzut

arbitrar, artificial al convenţiei lingvistice. Lucrul asupra căruia s-a insistat, credem, mai puţin este *solidaritatea* şi organicitatea convenţiilor lingvistice introduse în orice limbaj. Condiţia introducerii pentru o categorie de interlocutori oarecare a unei con-

prezidează utilizarea aceloraşi semne şi expresii de către unul şi

convenţii reciproc consistente şi, în consecinţă, ea poate genera mulţimi de expresii propoziţionale reciproc inconsistente. Faptul că regulile şi convenţiile unei limbi naturale nu sînt reciproc consistente se explică prin modul concret istoric, spontan şi independent în care au fost ele introduse de către diferiţi agenţi angajaţi simultan în activitatea practic-transformatoare şi cursiv-cognitivă. Convenţiile lingvistice instaurate într-o limbă consemnate în producţiile ştiinţifice-literare şi observabile în vor-

Scanned with OKEN Scanner

birea vie sînt produsul istoriei colectivităţii umane care utilizează limba în cauză, o formă sau un cadru în care se fixează experienţa dobîndită de aceasta.

Regulile sau convenţiile lingvistice se schimbă şi se îmbogăţesc pe măsura extinderii experienţei indivizilor care utilizează o anumită limbă. Niciodată convenţiile unei limbi nu se pot schimba însă brusc de la o zi la alta. O astfel de schimbare bruscă şi radicală ar face comunicarea imposibilă. De aceea schimbarea convenţiilor lingvistice este un proces permanent, continuu şi lent, cel puţin la nivelul limbilor naturale instituite. Schimbarea convenţiilor lingvistice poate fi mult mai rapidă şi uneori radicală la nivelul limbilor specializate ale disciplinelor. Distingem două modalităţi principale sub care poate fi introdusă o convenţie lingvistică. Prima este *introducerea convenţiilor lingvistice prin raportare la o situaţie praxiologică determinată* şi care are forma : „utilizează termenul sau expresia *x* pentru desemnarea unui caz ca...". Pe această cale învăţăm, de exemplu,

tice le corespund în logică două tipuri de definiţii : definiţiile ostensive şi definiţiile lexical-discursive.

Ambele modalităţi intervin în însuşirea limbii naturale de către agentul cunoscător. Limba naturală ca un ansamblu de convenţii privind utilizarea semnelor sonore în vederea comunicării preexistă individului uman. Acesta se naşte, se dezvoltă şi începe să înveţe o limbă naturală într-un anumit moment istoric şi în contact cu o colectivitate umană determinată. În consecinţă, este important să distingem între gradul de asimilare a unei limbi naturale de către un individ, între *limbajul personal* al acestuia sau *idiolectul* său şi limba sau limbile naturale în întregul lor, considerate ca fenomene social istorice supra-individuale. Mai mult, capacitatea sau aptitudinea unui individ de a folosi o limbă naturală este deosebită de la o etapă la alta a dezvoltării sale.

Scanned with OKEN Scanner

Forma nemijlocită de manifestare a aptitudinilor lingvistice comunicative ale individului este *discursul.*

Statutul semnelor şi al convenţiilor lingvistice poate fi astfel cercetat la următoarele trei nivele : la nivelul limbii naturale instituite ; la nivelul limbajului individual ; la nivelul vorbirii sau expunerii discursive cu o manifestare discretă a disponibilităţilor lingvistice ale individului. Întrucît indivizii sînt deopotrivă constructori şi beneficiari ai limbilor naturale şi realizatori ai expunerilor discursive, punctul de plecare ar putea să-l constituie cercetarea limbajului individual sau a idiolectului. Prin *idiolect* înţelegem totalitatea semnelor şi a expresiilor pe care le întrebuinţează sau le înţelege un

Limbajul individual nu trebuie identificat nici cu codul exclusiv al unui individ şi nici cu vorbirea aparte neexteriorizată

concordante (uneori radical opuse) şi în alte idiolecte aparţinînd altor agenţi. Orice presupune însă unele semne sau expresii specifice sau cel puţin întrebuinţarea într-un mod aparte, conform unor convenţii modificate, a cel puţin unora dintre ter-

emiterea semnelor acesta are, cel puţin teoretic, posibilitatea de

Scanned with OKEN Scanner

a fi înțeles de un receptor sau interlocutor oarecare. Or, aceasta presupune o comuniune de convenții semantice cel puțin cu semnele și cu expresiile unui alt limbaj privat. Quine are perfectă dreptate cînd afirmă că actul comunicării prin semne lingvistice presupune cel puțin două ființe. El nu mai are însă dreptate atunci cînd contestă legitimitatea distingerii unui limbaj privat în oricare dintre sensurile posibile ale acestui termen. Mai mult, credem că aceasta contravine intențiilor sale în teoria semnificației. Țelul lui Quine, în ultima perioadă, este de a dezvolta o

lumi reale". El consideră că lumea înțelesurilor și a reprezentărilor mintale trebuie redusă în ultimă instanță la anumite dispo-

dintre idiolecte, efectul concordanței parțiale a convențiilor acestora. O limbă naturală poate fi descrisă ca o mulțime de idiolecte între ale căror semne și expresii constitutive există raporturi de intersecție și ale căror reguli sau convenții semantice coincid cel puțin între anumite ..... Limba naturală, ca și societatea umană, pre- și postexistă individului și limbajului său propriu. Cu atare, acesta se formează și se dezvoltă pe baza limbajului social în procesele comunicative cu ceilalți vorbitori. Individul este în primul rînd beneficiar al limbajului social. Ulterior, cînd acesta a atins un anumit grad de dezvoltare, individul începe să se manifeste și ca un constructor de limbaj ; în această etapă,

Scanned with OKEN Scanner

el va transpune în semne şi expresii lingvistice intersubiectiv comunicabile o parte din experienţa sa inedită. Limba socială devine astfel depozitarul unei părţi importante din experienţa individuală, unică şi recuperabilă a milioanelor şi a miliardelor de indivizi. În ce măsură experienţa individuală poate fi transpusă în experienţă socială, discursiv-raţională, vehiculată prin intermediul semnelor lingvistice este o problemă aparte, de care nu ne vom ocupa aici. Deocamdată admitem ca un fapt posibilitatea convertirii măcar a unei părţi din experienţa strict individuală în experienţă socială şi, în consecinţă, creşterea continuă a mulţimii informaţiilor şi a cunoştinţelor stocate în limba socială, respectiv în limbile naturale şi în limbajele ştiinţelor particulare. Acest stoc informaţional fixat în semnele lingvistice preexistente apariţiei şi dezvoltării individului influenţează în mod

bajului individual. Idiolectul trebuie, aşadar, privit în devenirea

discursul.

Discursul ar putea fi deci definit ca utilizare a disponibilităţilor lexicale şi sintactice ale limbajului propriu unui agent pentru înfăptuirea unei comunicări în condiţii determinate. Discursul este deci forma curentă sub care un agent face uz de

ţător sau receptor în actul comunicaţiei, o unitate de registru. Deşi emis de un agent, discursul nu este subiectiv prin conţinutul său ; dimpotrivă, el este o modalitate de obiectivare şi de socializare a experienţei individuale, care are inevitabil numeroase elemente subiective. Logica şi coerenţa se manifestă la nivelul discursului şi nu la nivelul idiolectului sau al limbajului natural.

raporturilor sociale şi discursiv comunicative instituite între agenţi, putem distinge mai multe forme de comunicare discursivă, care diferă între ele din punctul de vedere al statutului lor praxiologic-operaţional, cognitiv şi logic. Princi-

Scanned with OKEI Scanner

palele forme de comunicare sînt : aserlarea sau declarația, porunca, promisiunea, rugămintea, întrebarea, exclamația etc.

Propozițiile declarative sau aserțiunile apar, de exemplu, în teoriile științifice ori de cîte ori se are în vedere descrierea unei stări de fapt. Porunca, promisiunea, interdicția etc. nu descriu stări de fapt, ci evenimente și acțiuni viitoare ; ele au o funcție prescriptivă. În afară de aceste două forme (descriptive și pre-

subiectiv-expresive, care ne transmit informații despre stările interioare ale agenților ce comunică, despre emoțiile, credințele și

dențe interne între expresiile unui limbaj. Adesea apar în cadrul limbajului personal, ca urmare a îmbogățirii experienței directe a agentului sau a însușirii unei zone mai largi din experiența socială, restructurări radicale și mutații de sens în rîndul terme-

schimbări radicale în idiolect. Uneori se menține în limbajul subiectului o întrebuințare cu dublă valoare a unor termeni și expresii, cu o accepție aparținînd straturilor lingvistice primare, legate de însușirea inițială a limbii naturale și alta aparținînd limbilor specializate ale științelor.

Este deci important să distingem în idiolect mai multe moduri de a întrebuința fondul de semne în funcție de contextul praxiologic și discursiv comunicativ în care este angajat agentul. Variațiile idiolectului în funcție de contextul operațional-praxiologic și de natura raporturilor sale cu ceilalți agenți reprezintă

Scanned with OKEN Scanner

registrul idiolectului. Registrul poate include schimbări la nivel fonetic, lexical, sintactic, structural. Ideea de registru al unui idiolect poate fi pusă, printre altele, în legătură cu conceptul de statut sau de rol al unui individ într-un sistem social dat, în care

sau rugător, impersonal sau afectat, rar sau repede, şoptit sau tare, toate acestea fiind strîns legate de natura raporturilor agentului emiţător cu agentul sau agenţii care-i recepţionează

. lative.

zábilă. Un idiolect, în măsura în care ar fi perfect identic cu altul, nu ar mai fi un idiolect, ci un *dia-* sau un *plurilect*. În acest caz devine lipsită de sens orice încercare de a introduce printr-o definiţie un nou termen sau expresie, deoarece cei doi interlocutori deţin aceleaşi instrumente semiotice.

IV. Idiolectele celor doi agenţi se află între ele într-un raport de *disjuncţie exclusivă*. De regulă, în acest caz, ele nu

Scanned with OKEN Scanner

aparţin aceleiaşi limbi naturale. Dacă totuşi aparţin aceleiaşi limbi naturale, atunci limba naturală în cauză prezintă variaţii foarte mari care o împiedică să fie deopotrivă valabilă pentru aceeaşi mulţime de agenţi. Comunicarea în acest caz nu este posibilă, cel puţin direct şi nemijlocit, fără a se recurge la ajutorul unor idiolecte intermediare şi la „traduceri" intralingvistice. Se înţelege, nici în acest caz nu pot interveni definiţii explicite, deoarece cei doi agenţi nu deţin între ei o mulţime de expresii identic înţelese, care ar putea servi ca punct de plecare pentru extinderea discursivă a idiolectelor. Calea cea mai firească în dobîndirea unor înţelesuri identice pentru o serie de semne şi de expresii aparţinînd unuia sau altuia din idiolecte o reprezintă angajarea praxiologică, operaţională a agenţilor, recurgerea la procedce extrasemiotice, ostensive sau operaţionale. Această împrejurare pare a veni în sprijinul tezei după

agentul individual obiectivarea rezultatelor, la transformarea acesteia într-un bun public şi invers, în ce măsură zestrea cunoştinţelor dobîndite de omenire într-o etapă dată serveşte drept platformă sau bază de plecare pentru activitatea de cunoaştere creatoare prezentă desfăşurată de către indivizi ? Ce rol au limba naturală şi limbajele specializate ale ştiinţelor în acest dublu proces care asigură circulaţia şi omogenizarea cunoştinţelor umane, transferul cunoştinţelor de la individ la societate şi de la societate la individ ? În ce măsură putem admite o activitate de cunoaştere autentică, exclusiv la nivelul structurilor lingvistice, independentă de planul existenţei onto-

Scanned with OKEN Scanner

logice primare, fizice şi social-productive ? Ce legătură există între activitatea de cunoaştere a individului şi idiolectul acestuia ? În ce îmbogăţeşte idiolectul şi cunoaşterea individuală prin actul comunicării ?

Răspunsul la aceste întrebări ar fi de natură să dezvăluie principalele aspecte ale interdependenţei dintre cunoaştere şi comunicare.

Pentru a putea schiţa un răspuns corect la aceste întrebări, trebuie să depăşim stadiul discuţiilor despre cunoaşterea umană în general şi să vorbim despre operaţii şi acte discrete de cunoaştere efectuate de către un agent cunoscător într-o situaţie praxiologică determinată. Activitatea socială de cunoaştere se realizează printr-o mulţime de astfel de acte şi operaţii din reunirea şi intersecţia cărora se degajează corpul adevărurilor admise într-o ramură sau alta a cunoaşterii. Pentru a putea realiza un progres sensibil în gnoseologie, este necesar să identificăm un criteriu obiectiv de evaluare a cuantumului de cunoştinţe deţinute de un agent şi să cercetăm extinderea acestuia ca urmare a operaţiilor discrete de cunoaştere întreprinse de agent.

Există două astfel de criterii obiective prin intermediul cărora putem surprinde actul intim al cunoaşterii realizat la nivelul agentului cunoscător. Primul pe care îl avem în vedere este nivelul de dezvoltare a limbajului individual sau a idiolectului. Schimbările

un agent pot servi drept indiciu al extensiunii şi modificărilor intervenite în sistemul cunoştinţelor sale. Al doilea indiciu sau

extinderea competenţei sale praxiologic-operaţionale.

Ambele criterii au un caracter relativ. De extensiunea sferei propoziţiilor înţelese de către un agent ne putem da seama din conduita sa lingvistică, din capacitatea de a adecva cuvintele şi expresiile la situaţiile acţionale sau, indirect, din răspunsurile pe care le dă acesta întrebărilor ce-i sînt adresate. În ceea ce priveşte cel de-al doilea criteriu, este cert că sporirea competenţei operaţionale, ca urmare a recepţionării de către agentul în cauză a unui mesaj, este un indiciu cert al extinderii sferei cunoştinţelor deţinute de acesta. Dar, din faptul că după un astfel de mesaj nu putem sesiza extinderea competenţei operaţionale a agentului nu putem conchide cu certitudine că acesta n-a înţeles mesajul şi că nu şi-a extins aria cunoştinţelor şi nu şi-a îmbogăţit idiolectul. Trebuie să admitem că mulţimea cunoştinţelor şi, respectiv, a pro-

Scanned with CamScanner

poziţiilor adevărate înţelese şi reproductibile de către un agent nu este identică cu mulţimea propoziţiilor nemijlocit eficiente sau operaţionale în situaţia praxiologică dată.

Dacă vom putea deci caracteriza prin intermediul acestor două criterii nivelul cunoştinţelor unui agent, atunci vom putea sur-

cunoscător într-o situaţie şi perioadă determinată. Cu greu putem găsi o problemă mai importantă pentru gnoseologie decît cea a producerii cunoştinţei noi la nivelul subiectului sau al agentului cunoscător. Cunoaşterea umană de care se ocupă filozofia nu este altceva decît totalitatea actelor sau evenimentelor cognitive realizate de indivizi, rezultatul acestora fixat în expresiile şi propoziţiile ştiinţifice care vehiculează un conţinut informaţional intersubiectiv comunicabil.

descris de idiolectul I_1 definit prin vocabularul V_1 şi de gramatica G. Situaţia acţională S este definită de împrejurarea că subiectul în cauză întreprinde în prezent o cercetare experimentală într-un

ele sînt un sublimbaj al lui I_1. Deodată s_1 observă un fenomen sau o proprietate nouă, să presupunem a, în raport cu care în mintea sa se constituie imaginea a^x. Această imagine, pe care convenim s-o denumim *imagine prin reflectare*, este proprie agentului s_1, irepetabilă şi insesizabilă de către alţi agenţi. În virtutea experienţelor sale subiective anterioare şi a convenţiilor lingvistice aparţinînd idiolectului său, convenţii care leagă aceste experienţe de anumite clase de semne, agentul cunoscător s_1 caracterizează ima-

această cale, agentul cunoscător s_1 a codificat cel puţin o parte din experienţa sa perceptual-ostensivă, strict individuală, unică şi irepetabilă în semne sau simboluri lingvistice intersubiectiv comunicabile, căci descripţia $K\ (b,c)$, în măsura în care aparţine limbajului specializat T sau unei limbi naturale, este inteligibilă de către orice agent instruit în domeniul descris de T. Vom numi această operaţie *codificare sau simbolizare lingvistică a experienţei senzorial-perceptive noi dobîndite de un agent.* Această trecere este posibilă, deoarece individul uman întruneşte deopotrivă capacitatea reflectării senzorial-perceptive şi pe cea a comunicării lingvistice-discursive. Desubiectivizarea actului cunoaşterii, posibilitatea de

Scanned with OKEN Scanner

a lua act de ceea ce se petrece în mintea sau intelectul agentului sau, cel puțin, de rezultatele interacțiunii dintre acesta și mediul ambiant sînt în mod necesar legate de trecerea de la fluxul senzațiilor și al percepțiilor la stabilirea informației fixate în semnele sau simbolurile lingvistice.

Codificarea lingvistică sau simbolizarea unei experiențe proprii dobîndită într-o situație acțională dată este o operație individuală efectuată de agentul cunoscător, ce se desfășoară, într-o primă etapă, tacit, lent, interior, neobservată din lumea din afară. Ea devine un fapt sau eveniment cognitiv cu valoare socială numai în momentul cînd rezultatele travaliului intelectual propriu sînt

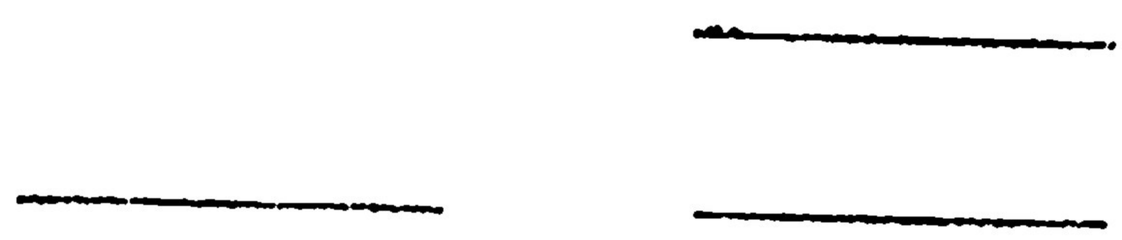
agent cunoscător, s_2, al cărui idiolect conține, printre altele, termenii descripției $K(c,b)$. Prin recepționarea și decodificarea acestei

ginea prin reflectare a^x, ca experiență unică și intransmisibilă în-

sesizate în condiții corespunzătoare și de către agentul cunoscător s_2. Traiectoria cunoașterii în cazul considerat a constat deci din următoarele momente: interacțiunea dintre agent și obiectul fizic cercetat (moment praxiologic), constituirea unei imagini prin reflectare în s_1 (moment psihologic-reflexiv), descrierea simbolică a acestei imagini (moment conceptual-lingvistic), producerea simbolurilor care alcătuiesc expresia (moment comunicativ), recepționarea și decodificarea acestora de către s_2 sau obținerea imaginii prin semn (un moment al înțelegerii discursive) și identificarea obiectului experimentat de către s_1 (moment referențial).

Scanned with OKEN Scanner

Momentele sau etapele mai sus amintite pot fi ilustrate grafic prin următoarea schemă :



Între sistemul fizic F și s_1 există o interacțiune fizic senzo-

ționale, respectiv ca sisteme ce recepționează și emit informație. Sistemul F, în care se află obiectul sau se petrece evenimentul a,

procese comunicative bilaterale, cînd s_2 nu numai că *recepționează*

care îl transmite lui s_1.

Acest caz poate fi descris de schema

În cazul acesta, $L\ (d,f)$ este o traducere intralingvistică sau o explicație a înțelesului lui $K\ (b,c)$. Dacă s_1, recepționînd $L\ (d,f)$, descoperă că vehiculează același înțeles cu $K\ (b,c)$ (care, după cum am văzut, codifică simbolic experiența trăită a^x), atunci el are do-

Scanned with OKEN Scanner

vada că mesajul său K (b,c) a fost corect înțeles de către interlocu-

Înțelegerea discursivă între s_1 și s_2 este posibilă numai în măsura în care ei dețin un număr de semne și de expresii lingvistice comune guvernate de aceleași reguli sau convenții. Șansa înțelegerii lor reciproce este direct proporțională cu mărimea intersecției dintre idiolectele lor specifice. Disjuncția dintre vocabularele acestora definește, după cum am văzut, cazurile de noncomunicabilitate dintre agenți.

Evenimentele sau operațiile cognitive la nivelul agentului individual nu trebuie reduse la cazul analizat mai sus, cînd asupra agentului se exercită o anumită influență a mediului extern. Actul de cunoaștere se poate declanșa pe baza cunoștințelor interiorizate stocate în idiolectul agentului. Stimulul intern al activității de cunoaștere îl poate constitui întrebarea pe care agentul și-o poate

terii se realizează în exclusivitate la nivel discursiv lingvistic, fără ca agentul să sufere influența unor stimuli externi. Discursul

informațiilor în idiolect și, în consecință, au refuzat orice autono-

naturală, idiolect și discurs preîntîmpină ambele poziții extreme.

Analiza efectuată mai sus ne permite să degajăm următoarele concluzii de interes gnoseologic. Interacțiunea dintre individul biologic uman și mediul său ambiant, sau, mai precis, recepționarea excitațiilor provenite de la stimulii externi, nu reprezintă în sine un act de cunoaștere. Reflectarea senzorial-perceptuală este doar o condiție a cunoașterii și nu cunoaștere umană autentică. Actul cunoașterii presupune simbolizare și inteligibilitate, racordarea experienței prezente la experiențele anterioare proprii și generalumane. Or, mesagerul experienței speciei umane este cuvîntul, semnul lingvistic. Pe acest temei considerăm că expresiile „cunoaștere senzorială" sau „treapta senzorială a cunoașterii" etc. sînt

Scanned with CamScanner

Scanned with OKEN Scanner

improprii. Senzații și percepții au toate vertebratele superioare, și nu numai ele, fără a fi îndreptățiți pentru aceasta să vorbim despre o activitate autentică de cunoaștere în cazul acestora. Cunoașterea specific umană, chiar dacă implică o componentă senzorial-perceptivă, urcă în mod necesar la semn și simbol, fiind indisolubil legată de utilizarea limbajului *.

Vom reține, în al doilea rînd, că, în raport cu limba și cu teoriile științifice, agentul cunoscător se poate afla în două situații fundamentale : fie în situația de *instituitor* sau de *novator al sistemului semiotic* pe baza experienței sale inedite senzorial perceptive, fie în situația de *beneficiar al sistemului semiotic* anterior instituit, cînd acesta își extinde cunoștințele și experiența personală prin asimilarea experienței umane codificată în semnele lingvistice.

Primul caz coincide cu actul conceptualizării unei experiențe personale, achiziționată ca urmare a angajării operațional praxio-

pentru o clasă amplă de fenomene. Lui i se subsumează, în genere, inventivitatea și *creația științifică.* Al doilea caz coincide în mare cu activitatea curentă de *însușire de către individ a cunoștințelor deja dobîndite de către omenire.*

de situația praxiologică în care se află, precum și de scopurile și

existența unei legături indisolubile între extensiunea cunoștințelor unui agent cunoscător și extensiunea idiolectului său. Nivelul și orizontul cunoașterii unui individ se reflectă în extensiunea idiolectului său. Procesele comunicative curente pe care le întreține acesta, cum ar fi discursul, conduc la extinderea idiolectului, la sporirea capacității acestuia de conceptualizare lingvistică și a posibilităților personale de înțelegere a emisiilor sonore și a textelor elaborate de către alți agenți.

* Uneltă însăși este și ea un purtător al experienței dobîndite de specia umană.

Distincţia dintre idiolect şi limba naturală corespunde in linii mari distincţiei dintre cunoaşterea individuală şi cunoaşterea socială. Pe de altă parte, diferenţierea discursului ca mod de manifestare a idiolectului e de natură să înlesnească cercetarea dezvoltării cunoaşterii şi a limbajului la nivelul aceluiaşi individ.

percepe un obiect sau eveniment, proprietate anterior semnalată şi de către alţi agenţi cunoscători, codificarea experienţei sale actuale sau recente se reduce la reproducerea numelui prin care acest gen de obiecte sau de fenomene este diferenţiat de altele. Dimpotrivă, dacă experienţa pe care o încearcă agentul este funciar nouă în raport cu specia umană, atunci singurul mod de a o aduce la cunoştinţa semenilor săi este utilizarea unei descripţii,

între descripţia anterioară a obiectului şi noul semn propus ca

nicare am desprins trei momente principale : simbolizarea sau exprimarea prin semne lingvistice a unei experienţe cognitive individuale ; producerea semnelor lingvistice, respectiv performanţa comunicării ; decodificarea sau înţelegerea mesajului comunicat. Primul moment sau, mai exact, prima operaţie transpune cel puţin o parte din experienţa individului în semne socialmente inteligibile ; al doilea moment socializează rezultatele cunoaşterii individuale, fixîndu-le în reţeaua lingvistică independentă de existenţa unui individ oarecare ; în sfîrşit, al treilea moment permite oricărui individ sau agent cunoscător să devină un beneficiar al eforturilor cognitive anterioare.

Scanned with OKEN Scanner

4. Operaţii logico-semantice în limba naturală

După cum am mai observat, limba nu este doar un mijloc de comunicare între indivizi. Ea este instrumentul nemijlocit al gîndirii, expresia materială a acesteia, forma unică de raportare a experienţei noi la cea veche, a experienţei individului la cea a colectivităţii, un mecanism complex de fixare şi de prelucrare a informaţiilor dobîndite de către indivizii umani. Structurile lingvistice participă direct la actul creaţiei ştiinţifice şi literar-artistice. Totodată, limba este un mijloc de integrare a individului în mediul său natural şi social. În acest sens, orice limbă îndeplineşte funcţii referenţial-designative, de diferenţiere şi denumire a obiectelor şi evenimentelor mediului ambiant, descriptive sau de rela-

naturală şi, corespunzător, în orice idiolect printr-o serie de operaţii semantice şi sintactice, care intervin la nivelul nominal, propoziţional sau lingvistic şi interlingvistic. La nivel nominal intervin

nivel propoziţional, funcţiile semantice şi sintactice sînt îndeplinite

poate fi introdus în idiolectul unui agent prin procedee ostensive sau

terlocutorului

ultimul caz, termenul nou este introdus prin definiţii lexicale explicite sau contextuale, în orice caz pe baza apelului la termenii lingvistici anterior însuşiţi.

Semnele introduse ostensiv sînt primare: Ele sînt expresia racordării limbajului la situaţiile acţionale, consecinţa dublului rol jucat de individul biologic uman : agent al acţiunilor practic transformatoare şi agent al actelor şi al operaţiilor de cunoaştere

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

și de comunicare. Ele arată apariția și dezvoltarea limbajului sub impulsul cerințelor activității practice transformatoare.

Teoria numelui reprezintă un capitol important nu numai pentru lingvistică și filozofia limbajului, ci în primul rînd pentru înțelegerea mecanismului cunoașterii discursiv raționale.

Orice operație de denumire presupune un obiect sau o entitate denumită, un semn prin care ne referim la acesta și, desigur, un agent care introduce regula sau convenția prin care se instituie o legătură dintre obiect și semn. Legătura instituită de operația de denumire nu vizează, propriu vorbind, un obiect fizic discret și un eveniment sonor sau semn-apariție discret, ci clase de obiecte sau serii de operații perceptiv-ostensive privind un obiect fizic determinat și clase de semne-apariții sau un așa-nu-

sau actualizare în fața unui agent evocă obiectul în cauză. Ori de cîte ori o clasă de agenți doresc să se refere la un obiect sau la un eveniment determinat, inclusiv la o reprezentare ideală sau la un anumit conținut informațional, ei vor folosi pentru aceasta un anumit semn și ori de cîte ori vor recepționa într-un proces comunicativ semnul în cauză își vor reprezenta în intelect sau se

la numele proprii. În acest caz, numele sînt corespondentul lingvistic al entităților discrete din planul existenței fizice reale sau din planul obiectelor logic-conceptibile. Nu este greșit, credem, că utilizăm termenul de nume într-o accepție mai largă, astfel încît să cuprindă și cazurile de selectare sau delimitare a unor mulțimi sau clase de obiecte caracterizate printr-un număr de proprietăți determinate. Și în aceste cazuri numele selectează sau identifică o mulțime de obiecte vizate despre care urmează să se enunțe ceva. Denumirea este o operație preasertorică. Pentru a putea face o declarație despre ceva, e nevoie mai întîi să putem delimita obiectul asertiunii. Menirea numelor este de a identifica referentul sau designatul asertiunilor, ordinelor sau rugăminților noastre. În majoritatea cazurilor, prin introducerea unor nume

se extinde cîmpul de referinţă al judecăţilor şi raţionamentelor noastre, raza de acţiune a operaţiilor noastre discursiv-raţionale.

Pentru a nu greşi în activitatea noastră de cunoaştere trebuie să distingem între introducerea sau instituirea unui nume, întrebuinţarea acestuia şi simpla lui menţionare. *Introducerea* unui nume este un act normativ, o propunere de a se utiliza un semn-tip conform unei anumite reguli ; *întrebuinţarea* unui nume într-o situaţie determinată este un caz de conformitate cu regula ce-i reglementează utilizarea ; *menţionarea* unui nume este producerea numelui nu cu intenţia de a ne referi la denotatul său, la obiectul denumit, ci cu intenţia expresă de a ne referi la expresia materială prin care denumim, la semnul-vehicul sau la purtătorul semnificaţiei

termeni, de

renţiat sau distins şi de către ceilalţi interlocutori sau colabora-

telor de referinţă. Spre deosebire de nume, descripţia enunţă un

Descripţiile sînt un auxiliar în operaţia de introducere a numelor, un instrument lingvistic de identificare a obiectelor

mai multe nume, tot aşa unuia şi aceluiaşi obiect îi pot fi asociate mai multe descripţii în funcţie de starea obiectului la un moment dat, de raporturile în care se află cu agentul acţiunii, de intenţia actului comunicativ. Aşa, de exemplu, ne putem referi la voievodul moldovean Ştefan cel Mare prin descripţii ca „învingătorul de la Podul Înalt", „ctitorul mănăstirii Voroneţ", „tatăl lui Petru Rareş" etc., fiecare dintre descripţii singularizînd una şi aceeaşi persoană, dar punînd în evidenţă fapte şi raporturi diferite în care s-a aflat domnitorul. În raport cu numele propriu ataşat unei persoane sau obiect oarecare, descripţiile analizează intensiunea acestuia, mulţimea iposlazelor în care se poate găsi referentul numelui. Iniţial numele propriu [illegible] un obiect oarecare nu are decît funcţia de a-l singulariza şi detaşa pe acesta de cadrul său, de contextul în care se află. Ulterior, pe

Scanned with OKEN Scanner

măsura înmulțirii contextelor comunicative în care apare numele propriu și, respectiv, pe măsura înmulțirii situațiilor acționale în care apare referentul acestuia, obiectul denumit, numelui propriu i se ratașcază, în afară de funcția sa primară referențial indica-

multiplelor subsemnificații continue în descripțiile cu care aceasta este referențial echivalent. Rostirea numelui Ștefan cel Mare pentru persoanele cunoscătoare ale istoriei românilor înseamnă în același timp Ștefan al III-lea, fiul lui Bogdan, învingătorul turci-

lui Petru

descripții privind unul și același obiect considerat sub raporturi acționale diferite.

fi, așadar, asociat unui obiect sau clase de obiecte, reprezentărilor perceptual ostensive pe care le încearcă unul sau mai mulți agenți în raport cu acest obiect, înțelesului unor expresii nominale care descriu situațiile acționale tipice în care apare referentul numelui.

Scanned with CamScanner

Să considerăm deocamdată raportul dintre nume și descripții. Un nume, după cum am văzut, poate fi introdus pentru un interlocutor printr-o angajare a acestuia într-o situație acțională cu obiectul denumit ; agentul instructor rostește numele simultan cu acțiunea referentului acestuia asupra receptorilor agentului ce se instruiește. Dar un nume pentru un obiect oarecare poate fi introdus printr-o descripție care singularizează sau delimitează obiectul. Propoziția care stabilește o identitate de referent între nume și descripție, uneori chiar și o identitate de intensiune, se numește *definiție*. Din această perspectivă, definiția apare ca un instrument lingvistic care servește la *introducerea unor nume* sau *termeni noi* în vocabularul unui agent pe baza termenilor anteriori

nu îl-a cunoscut pînă atunci, definiția apare ca un mijloc de *ana-*

definitor, respectiv între numele introdus sau explicat și descripția prin care este explicat. Aceasta este o legătură între nume și expresii nominale sau descripții, o legătură realizată exclusiv la nivel lingvistic. Între definit și definitor se instituie un raport de bicondiționalitate ; acestea pot fi reciproc schimbate între ele în condițiile menținerii denotatului sau designatului propozițiilor și, de asemenea, în condițiile menținerii a propozițiilor. Posibilitatea substituirii definitului și definitorului, respectiv a numelui și descripției în condițiile menținerii valorii de adevăr a propozițiilor face din orice definiție dată într-o expunere discursivă o *regulă de calcul* de mare importanță pentru prelucrarea informației în orice limbă naturală. Sînt și excepții. Va-

Scanned with OKEN Scanner

loarea de adevăr a propoziţiilor în care operăm substituţia nu rămîne neschimbată în cazul propoziţiilor care conţin functori modali ca „este necesar" etc. sau expresii care descriu stări sau trăiri ale agentului în cazul aşa-numitelor expresii referenţial-opace (Quine). Definiţia funcţionează, aşadar, într-o limbă naturală asemenea regulii substituţiei într-un calcul logic, ca o regulă care mijloceşte transformarea expresiilor şi prelucrarea formală a informaţiei. Dar, după cum vom vedea, definiţia nu este singurul instrument de ordin sintactic al unei limbi naturale. Trebuie să admitem că limbile naturale dispun de o gamă variată de reguli şi de procedee sintactice, dintre care doar o parte au fost cercetate în mod autonom în calculele logice-formale axiomatizate.

Alături de funcţia sintactic-calculatoare, o definiţie mai inde-

dat este funcţia semantică cea mai înaltă a unei definiţii:

prietăţi pe care le manifestă. Ambele pot fi concepute ca efectuîndu-se ,fie la un nivel practic-operaţional, avînd în vedere clasificarea unei mulţimi de obiecte fizice sau a unui şir de evenimente sau de fenomene naturale sau sociale. În acest caz, ele vizează obiecte, evenimente, relaţii şi structuri ontologice. Pe de altă parte, diviziunea şi clasificarea pot fi considerate ca purtînd asupra unor obiecte ideale, asupra unor concepte sau reprezentări mintale independente de obiectelor fizice. Mai trebuie să adăugăm că cele două interpretări pot fi legate între ele în multiple feluri.

Scanned with Scanner

Şi într-un caz, şi într-altul, operaţiile diviziunii şi clasificării antrenează schimbări la nivelul semnelor lingvistice şi fac să intervină în limbajul individual şi în cel social, intersubiectiv, semne şi descripţii noi.

Determinarea şi *abstractizarea* vizează schimbările care pot interveni intensiunea termenilor-concept.
generalizarea şi particularizarea vizează transformările care pot interveni în extensiunea termenilor-concept. *Intensiunea* concept este definită de mulţimea notelor sau a predicatelor care pot fi enunţate despre obiectele reale ce alcătuiesc denotatul termenului sau despre mulţimea obiectelor posibile ce alcătuiesc designatul termenului concept. *Extensiunea* unui concept dată de mulţimea obiectelor la care se referă sau pe care le designează termenul concept. Un concept este definit numai în vom spune că un concept este *mai determinat* decît altul dacă orice notă a celui de-al doilea aparţine intensiunii sale şi deţine cel-puţin o notă care nu aparţine intensiunii celui de-al doilea. Intensiunea conceptului mai determinat conţine în sine intensiunea conceptului mai puţin determinat. Abstractizarea este o operaţie opusă determinării. Un concept este *mai abstract* decît altul dacă şi numai dacă intensiunea sa este inclusă în intensiunea celuilalt şi acesta din urmă deţine un număr de note pe care nu le deţine primul, conceptul mai abstract.

Generalizarea, operaţie care însoţeşte abstractizarea, vizează cu prioritate extensiunea conceptelor. Un concept *general* decît altul dacă şi numai dacă extensiunea sa include extensiunea celuilalt, iar intensiunea sa este inclusă sau identică cu intensiunea celui de-al doilea. În mod analog, particularizarea este o operaţie care însoţeşte determinarea. Un concept este *mai particular* decît altul dacă extensiunea sa este inclusă în extensiunea acestuia din urmă şi conţine sau include intensiunea ultimului.

Raporturile dintre aceste două perechi de operaţii polare pot fi descrise de un pătrat al opoziţilor similar celui din teoria tradiţională a judecăţilor A, E, I, O:

Scanned with OKEN Scanner

INTENSIUNE

abstractizare determinare

generalizare EXTENSIUNE particularizare

un număr suplimentar de note care fac conceptul mai concret şi mai precis, restrîngîndu-se totodată sfera obiectelor la care se aplică. Dimpotrivă, în cazul abstractizării, din multitudinea notelor unui concept se omit o parte dintre ele, dobîndindu-se, în schimb, o extensiune mai mare pentru cele păstrate. Abstractizarea şi determinarea sînt operaţii care marchează evoluţia unor

Scanned with CamScanner

concepte înrudite intensiv şi extensiv, respectiv evoluţia familii de concepte.

Intensiunea unui termen-concept se dezvăluie, raportînd la acesta o mulţime de predicate sau de descripţii. Pe această cale, teoria conceptului este organic legată de teoria descripţiilor. Multitudinea descripţiilor prin care ne referim la denotatul unui concept este funcţie de extinderea experienţelor noastre practice în care intervine acesta şi de informaţiile dobîndite în procesele comunicative anterioare. Vom conchide deci că bogăţia intensională a unui termen-concept deţinut de un agent este un produs al istoriei individuale şi sociale, un bilanţ al in-

ta arată intercomunicabilitatea dintre cunoştinţele vechi şi cele noi, unitatea dintre sincronic şi diacronic în procesul cunoaşterii.

Forma principală de fixare şi de comunicare a cunoştinţelor dobîndite de un agent este *propoziţia*, în particular enunţul sau

este actualizarea uneia dintre judecăţile potenţiale în conceptul asociat termenului subiect al propoziţiei. Din punctul de vedere al modului ei de alcătuire, al semnelor-tip este alcătuită, propoziţia apare mai complicată decît un concept.

Scanned with CamScanner

În consecință, ea a și fost analizată în logica tradițională ca o relație între două sau mai multe concepte. Logica modernă, în particular logica matematică, a extins mult tipologia propozițiilor declarative cercetate, punînd un accent deosebit pe judecățile de relație. În ultima perioadă, ca urmare a constituirii logicilor deontice și erotetice, au început să fie cercetate și propozițiile prescriptive care descriu indicații, ordine, interdicții sau întrebările ca un tip aparte de propoziții cu sens.

Care este rolul acestor tipuri de propoziții în cunoaștere ? În ce măsură intervin ele în dinamica cunoașterii discursiv-raționale la nivelul individului și al grupului de indivizi angajat într-o activitate oarecare ? Care sînt principalele operații logice-semantice care intervin la nivel propozițional ?

propozițiile declarative, propoziții ce exprimă întrebări și prescriu reguli sau norme de conduită prin care se fac aprecieri. Cunoaște-

dobîndite într-un ansamblu de propoziții declarative organizate deductiv. Producerea propoziții care transmite o cunoștință este condiționată de experiența anterioară agentului extensiunea idiolectului acestuia, situația praxiologică imediată, de raporturile cu interlocutorii sau

întreruperi, discontinuități, întrebări și îndoieli, încercări de transpunere simbolică a experienței personale; de stabilire a unei concordanțe între acesta și orizontul cunoașterii discursiv-lingvistice. Exteriorizarea discursului, actul vorbirii, reprezintă codificarea lingvistică parțială a demersului logic-analitic interior.

lingvistică sonoră nu redă integral multitudinea stărilor și a trăirilor agentului care gîndește. Ea permite însă fixarea și comunicarea informației social-semnificative, formularea prin întrebări a agentului informații. Particularita-

întrebări operație logică-semantică solicitarea angajări asertorice, pozitive negative, a tului căreia i se adresează în privința unui conținut informațional

Scanned with OKEN Scanner

determinat. Întrebarea reclamă, aşadar, depăşirea stării de simplă considerare a conţinutului informaţional vehiculat de o expresie propoziţională ; ea cere acceptarea sau respingerea conţinutului în cauză în raport cu experienţa agentului. Menirea întrebării este de a elimina starea de indecizie şi de echiprobabilitate. Încercarea de a îndepărta starea de indecizie asertorică exprimată de o întrebare dată duce, de regulă, la descompunerea acesteia într-o serie de alte întrebări subordonate, a căror soluţionare apare ca o condiţie a răspunsului la întrebarea iniţială. Vom numi acest demers *reducţie interogativă*. Relevăm totodată rolul euristic al întrebării, capacitatea ei de a orienta cercetarea, de a sugera ipoteze explicative, de a

joacă un rol decisiv în descoperirea problemelor ştiinţifice care fac obiectul cercetării în diferite ştiinţe. Punerea sau definirea problemei alcătuieşte doar un pas, şi anume pasul iniţial în drumul dialectic al cunoaşterii. După aceasta urmează etapele emiterii

tipul de întrebări sau probleme noi ridicate decît comparînd nivelul răspunsurilor date unui număr de întrebări persistente.

Răspunsul la o întrebare se încheie, de regulă, printr-o afirmaţie sau negaţie sau, altfel spus, printr-un *enunţ* sau o *teoremă*. Este posibil, desigur, ca agentul întrebat să-şi decline competenţa în soluţionarea problemei ridicate, dar în acest caz întrebarea sau problema rămîne ridicată pentru ceilalţi agenţi cunoscători. Orice enunţ sau teoremă are nevoie de o *justificare*, fizic-experimentală sau discursiv-raţională. Justificarea fizic-experimentală leagă conţinutul informaţional al enunţului de o situaţie praxiologică determinată, reproductibilă de către orice agent ce s-ar îndoi de adevărul aserţiunii făcute. Justificarea discursiv-raţională dezvăluie dependenţa aserţiunii în cauză de un ansamblu de alte teze sau aserţiuni anterior admise. Orice justificare a unei aserţiuni trebuie deci concepută ca un act sau eveniment care are loc într-o situaţie acţională dată şi în raport cu o mulţime determinată de enunţuri sau propoziţii acceptate ca adevărate. Ca atare, justificarea are un caracter relativ, istoric.

În justificarea discursiv-raţională a unei aserţiuni, un rol deosebit îl joacă operaţia logică denumită *deducţie*. Logica tradiţională, ca şi cea matematică, simbolică, a făcut din teoria deducţiei domeniul principal al cercetărilor sale. Logicienii au desprins un număr de forme şi de reguli ale deducţiei corecte care fac obiectul

Scanned with OKEI Scanner

unor analize speciale. Acestea reprezintă doar o parte din mulțimea formelor și schemelor logice inerente și posibile într-o limbă naturală. Limba naturală, mai exact discursul ca mod de manifestare a idiolectelor unei limbi, reprezintă cîmpul de aplicație al legilor și normelor logice.

Prin intermediul acestora, din mulțimea propozițiilor acceptate de către un agent sau cel puțin luate în considerație de acesta, obținem o altă mulțime de propoziții diferită de prima, construită pe un vocabular identic cu cel al mulțimii inițiale sau derivat din acesta. Deducția este operația logică-semantică principală prin intermediul căreia prelucrăm la nivel propozițional-lingvistic informația atare.

Traducerea este o operație semantică-sintactică prin care existențiii metalingvistice care stabilesc corespondențe între regulile de utilizare a semnelor din cele două limbi. Conceptul metalingvistic de bază care prezidează operația de traducere este cel de sinonimie. Două expresii aparținînd unor limbi diferite sînt *sinonime* dacă producerea lor comunică aceeași informație unui agent care înțelege ambele limbi. Dacă două expresii propoziționale sînt sinonime, atunci ele designează aceeași entitate și sînt în toate cazurile im-

preună adevărate și împreună false. Condiția fundamentală a unei traduceri este conservătoarea conținutului semantic, referențial și intensional, al textului sau al rostirii originale. O traducere ideală schimbă doar semnele-tip și prin aceasta mulțimea agenților apți de a le interpreta, păstrînd nealterat conținutul informațional al expresiilor și valoarea de adevăr a expresiilor propoziționale corespondente. Scopul unei traduceri ideale este, așadar, modificarea dimensiunii pragmatice a unui limbaj în condițiile menținerii constante a dimensiunilor semantice și sintactice ale limbii originale. În realitate, orice traducere dintr-o limbă naturală într-alta lasă complet neschimbate dimensiunile semantice și sintactice ale expresiilor traduse. Mai întîi pentru că, după cum am mai observat

loarea de adevăr a acestora. Modelarea are loc frecvent în cadrul limbajelor simbolice și formalizate, dar ea se poate desfășura și între un limbaj neformalizat, de exemplu limbajul unei științe experimentale oarecare și un limbaj simbolic, matematic. Mai sus am definit modelarea ca o operație interlingvistică. Termenul de limbă sau limbaj care apare în definiția dată trebuie înțeles mai curînd ca mod de a vorbi sau de a expune sistematic. El este mai aproape de ceea ce am numit într-un paragraf anterior discurs. Modelarea se realizează, așadar, între două fragmente distincte ale

unor sisteme semiotice între care a putut fi definită o relaţie de proiectare sau de reproducere a proprietăţilor formale ale unuia în structura şi dinamica celuilalt. În modelare intervin, ca şi în traducere, concepte şi reguli metateoretice, care stabilesc corespondenţe între termenii şi relaţiile celor două sisteme.

În literatura metodologică şi în activitatea ştiinţifică de cercetare, modelarea nu este înţeleasă doar ca relaţie între două limbaje sau structuri teoretice, ci mai curînd ca relaţie între două sau mai multe sisteme, indiferent de natura şi de proveniența lor. În acest sens, modelul este definit ca reproducerea de către un sistem a elementelor, structurii şi dinamicii unui alt sistem. Un sistem fizic, sau, mai exact, structura acestuia, poate fi reprodusă de un alt sistem fizic sau de o construcţie teoretică, simbolică. Astfel simularea unui proces fizic de către altul sau descrierea

în cel de-al doilea caz cu o modelare ideală, simbolică. Putem concepe şi procesul invers, cînd relaţiile şi structurile ideale, te-

într-un sistem de relee şi contacte şi cercetată prin intermediul acestora. Putem să ne reprezentăm, în sfîrşit, şi cazul cel mai apropiat de analiza făcută de noi mai sus, cînd o structură teoretică este reprodusă de o altă

larea de tipul *M—M* nu se poate lipsi de conceptualizarea principalelor elemente şi relaţii care intervin în sistemul modelat şi

este : ce supoziţii ontologice asociem unei construcţii semiotice şi cum vedem trecerea de la planul simbolic-conceptual la cel prac-

ziţii ontologice şi gnoseologice. Asupra raportului dintre limbajele formalizate ca sisteme semiotice de un anumit tip şi model, ca şi asupra funcţiilor lor de cunoaştere, vom avea prilejul să revenim într-un paragraf următor.

Scanned with OKEN Scanner

Cifrarea este o operaţie interlingvistică prin intermediul căreia se urmăreşte conservarea conţinutului informaţional al limbii ori-

original. Cifrarea vizează cu prioritate schimbarea dimensiunii pragmatice a semnelor. Punctul extrem al operaţiei de cifrare este construirea unui cod de uz strict individual. Cifrarea nu afectează conţinutul informaţional stocat în semn, ci capacitatea valorificării sociale a acestuia. *Descifrarea* este operaţia complementară care extinde sfera agenţilor apţi de a sesiza mesajul într-un text, sporind astfel disponibilităţile de comunicare ale acestuia. Ambele operaţii sînt înrudite cu operaţia de traducere prin

ma intensiunea unui termen-concept. Prin analiză, acesta poate fi

ducţia conservă valoarea de adevăr a propoziţiilor şi desfăşoară conţinutul informaţional implicat în premise. Traducerea conservă conţinutul informaţional şi valoarea de adevăr a propoziţiilor ; ea schimbă doar dimensiunea pragmatică a semnelor, mulţimea agenţilor, care au acces doar la mesajul codificat în sistemul de semne.

rea de adevăr a propoziţiilor corespondente. Cifrarea şi descifrarea sînt operaţii care restrîng sau extind dimensiunea pragmatică a semnelor, mulţimea agenţilor apţi de a le înţelege şi utiliza.

Mai trebuie să adăugăm că întreg sistemul semnelor lingvistice şi postlingvistice este grefat pe sistemele semiotice infralingvisti-

Scanned with Scanner

ce, că scusurile originare sînt dobîndite de către agent în procesul conduitei şi acţiunii practice şi că nici limbile sociale evoluate nu au încetat să îndeplinească importante funcţii praxiologice operaţionale în afară de cele specific cognitive. În afară de propoziţiile declarative, în limbă intervin indicaţii, ordine, interdicţii, promisiuni, rugăminţi, care exprimă raporturi praxiologice distincte instituite între indivizii umani. Descrierea raporturilor dintre aceste tipuri de

şi, ca atare, depăşeşte cadrul strict al gnoseologiei.

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul al XIII-lea
TEORIA ADEVĂRULUI

obiect al cunoașterii. În *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, Engels o formula în termenii următori : „Este oare gîndirea noastră în stare să cunoască lumea reală, putem oare să ne formăm în reprezentările și noțiunile noastre, despre lumea reală, o imagine justă a realității ?".

O astfel de problemă nu putea fi sesizată și supusă reflecției mai mult sau mai puțin sistematice decît odată cu depășirea încrederii spontane a omului în autenticitatea percepțiilor, reprezentărilor și noțiunilor sale cvasinaturale. A fost necesară o foarte anevoioasă și îndelungată maturitate spirituală generală, reflexivă în

particular, pentru ca problema adecvării cunoştinţelor la ceea ce constituie obiectul lor să poată fi pusă în perspectiva criticii filozofice. Progresele în cunoaşterea lumii aveau să se însoţească, după o perioadă de „dogmatism spontan“ [1] (în opoziţie cu cel reflectat, doctrinar) de care erau stăpîniţi primii filozofi greci, de preocuparea pentru cunoaşterea însăşi a cunoaşterii, a premiselor, a mecanismelor şi a rezultatelor sale. În formele ei elementare, cunoaşterea se confundă cu viaţa ; ea este legată indisolubil de facultatea noastră de a exista. Pentru a se impune atenţiei trebuia ca, în virtutea propriei sale mişcări sau prin iniţiative „exterioare“ ei, cunoaşterea să fie pusă în situaţia de a trebui să-şi sesizeze fundamentele, scopurile şi mijloacele, garanţiile şi valoarea întreprinderilor sale.

2. Scurt istoric

apar ele azi, de intuiţie speculativă şi de subtilitate verbală.

Lăsînd la o parte mobilurile de ordin social-politic şi etic, se pre lucruri, a posibilităţii lor de a dezvolta, despre un acelaşi lucru, discursuri şi argumente diferite, chiar divergente. Această constatare avea consecinţe ruinătoare asupra credinţei în valoarea generală, în rezistenţa în timp a „adevărurilor“ pe care le putem

[1] Vezi P. P. Negulescu, *Scrieri inedite. Problema cunoaşterii*, Bucureşti, Editura Academiei, 1958

atinge, ceea ce echivala cu imposibilitatea ştiinţei înţeleasă ca universalitate şi necesitate.

Reacţia la soluţiile negative ale sofiştilor şi scepticilor a făcut ca problema adevărului să preocupe în mod statornic, conştient şi pozitiv, pe marii gînditori ai antichităţii greceşti. Ca în atîtea alte probleme de epistemologie şi logică, poziţia lui Aristotel reprezintă, şi în ce priveşte chestiunea adevărului, punctul de vedere al *realismului* * tradiţional. Avem acum în vedere nu atît doctrina Stagiritului privind primele principii ale intelectului activ, evidente prin cle însele, pe care ştiinţa şi-ar întemeia adevărul şi certitudinea ultimă, cît mai ales modul în care concepe el adevărul la nivelul enunţului. „A anunţa că ceea ce este nu este sau că ceea ce nu este constituie o propoziţie falsă ; dimpotrivă, o enunţare adevărată e aceea prin care spui că este ceea ce este şi că nu este ceea ce nu este" [2]. Aceasta este definiţia clasică a adevărului, înţeles ca o corespondenţă a enunţării cu starea reală de lucruri. Sub influenţa lui Platon şi, în general, a climatului intelectual al epocii, Aristotel consideră că cea mai mare doză de adevăr este conţinută în principiile celor veşnic existente. „Căci ele n-au însuşirea de a fi adevărate doar în chip temporar, iar temeiul adevărului lor nu stă în afară de ele, ci ele sînt temeiul adevărului celorlalte lucruri. Aşa că fiecare lucru participă la adevăr în măsura în care participă la fiinţă" [3]. Aristotel respinge argumentele sofistice şi sceptice, invocînd principiile logice ale contradicţiei şi terţului exclus. Teoriile care afirmă că totul e adevărat sau că totul e fals se găsesc în situaţia de a-şi anula propoziţia tocmai prin faptul de a o afirma. Cel ce afirmă, de pildă, că totul este adevărat, dă putere de adevăr şi contrarului afirmaţiei sale, de unde reiese că şi afirmaţia sa este neadevărată. Iar cel ce afirmă că totul este fals declară că şi afirmaţia sa e falsă. Împotriva subtilităţilor sofistice care, prin generalitatea lor abuzivă şi lipsită de orice condiţii şi restricţii, ajung la paradoxuri, Aristotel repune în drepturile sale unit ceea ce este unit, precum este în eroare acela care gîndeşte

---

* Expresia „realism epistemologic" desemnează acea interpretare generală a sensului şi rezultatului cunoaşterii ca reflectare de către subiecţi a realităţii obiective. Spre deosebire de realismul naiv, realismul operatoriu ţine seama de activităţile structurante şi constructive ale subiectului prin care se constituie *obiectivitatea* ca valoare epistemologică, prin care realitatea este transformată propriu-zis în obiect de cunoaştere.

[2] Aristotel, *Metafizica*, Bucureşti, Editura Academiei, 1967, p. 155.

[3] Aristotel, *op. cit.*, p. 85.

Scanned with CamScanner

contrar de cum sînt lucrurile în realitate"[4]. Soluţia lui Aristotel conţine în sine atît valoarea inalienabilă a realismului de simţ comun, cît şi dificultăţile şi prejudecăţile sale, admiterea fără nici o critică prealabilă a ceea ce pare a merge de la sine în virtutea evidenţelor şi experienţei curente.

Rînd pe rînd antichitatea greacă a propus şi a respins o serie de criterii ale certitudinii şi autenticităţii cunoştinţelor noastre: evidenţa senzaţiilor, consensul, evidenţa raţională, coerenţa logică, asentimentul spiritului. Continuîndu-l pe Arcesilau într-o direcţie teoretică, Carneade enunţă un criteriu probabilist. Verosimilitatea unei percepţii, de pildă gradul ei de probabilitate, creşte proporţional cu percepţiile noi care o confirmă. Aparenţele comportă diverse grade de certitudine şi de credibilitate. Certitudinea abso-

abordare pozitivă. Se spune adesea: soluţiile nu contează în faţa problemelor înseşi, care rămîn şi fecundează prin ele însele reflec-

apărea drept pseudoprobleme, altele cad de la sine prin progresul cercetării, altele, în fine, trebuie reformulate. Inerţiei soluţiilor nu trebuie să i se substituie, aşadar, un dogmatism al problemelor.

Misticismul care a urmat scepticismului tîrzîu deplasează problema adevărului din planul constatărilor sensibile şi al principiilor raţionale în acela al stărilor afective, al exaltării spirituale supre-

[4] *Ibidem*, p. 302.

me, care ar permite revelația, contopirea cu ființa supremă. Augustin, de pildă, anticipindu-l întrucîtva pe Descartes, consideră intuiția eului gînditor drept prima certitudine pe care se bazează întreaga viață intelectuală a omului. Certitudinea cu privire la lumea exterioară este căutată în domeniul credinței. Cărțile sfinte cuprind deja adevărul asupra lumii. Filozofia nu trebuie deci să-l caute în altă parte, ci să-l extragă din *Biblie*, unde adevărul există deja într-o formă simbolică. Se deschiden astfel calea scolasticii creștine : interpretarea rațională a dogmelor religioase. Secole de-a rîndul filozofia va fi o *ancilla theologiae*.

O reînnoire este adusă de filozofia modernă, începînd cu Bacon și Descartes. Sub influența dezvoltării științelor și ca o răsfrîngere a spiritului practic al epocii, apar pe primul plan preocupările de *metodă*. Vechiul ideal contemplativ al teoriei începe să

pe ce cale trebuie căutat adevărul, cum să ne utilizăm autentic și eficace facultățile de cunoaștere, după ce semne putem recu-

raționalismul, își vor lăsa amprenta și asupra interpretării valorii

problema adevărului spre anumite proprietăți și criterii intrinseci cunoașterii, formelor în care ea se constituie și se obiectivează, facultăților subiectului cunoscător. Astfel pentru Descartes evidența, claritatea și distincția erau proprietățile pe care trebuiau să le satisfacă enunțurile pentru a putea fi acceptate ca adevărate cu certitudine. Raționalismul clasic ajunge la un dogmatism al forme-

Kant va încerca să depășească această viziune prin descoperirea activității sintetice creatoare a subiectului epistemic. Dar această activitate se desfășoară în limitele unor forme apriori constitutive *ne varietur* atît subiectului că subiect cunoscător, cît și lumii ca fenomen.

Pentru Kant, problema obiectivității cunoașterii este strîns legată de atributele necesității și universalității formelor apriori ale sensibilității și intelectului. În măsura în care acestea erau considerate a avea nu numai idealitate transcendentală, ci și „realitate empirică", adevărul ține și de aplicarea formelor apriori la datele

Scanned with Scanner

Scanned with OKEI Scanner

experienței, de rolul lor în construirea lumii ca *fenomen*. Marele merit al lui Kant este de a fi sesizat și elaborat din punct de vedere epistemologic faptul că cunoașterea angajează un subiect structurat, că lumea, așa cum se constituie ea prin cunoaștere, nu este independentă de aportul subiectivității, ci, dimpotrivă, poartă urmele activității sale creatoare. Prin aceasta, el se desparte de reprezentarea adevărului sub forma acordului a două universuri reciproc exterioare și paralele : gîndirea subiectivă, înțeleasă oarecum substanțialist, și lumea în sine. În locul unui astfel de acord, care face din cunoaștere un dat și din obiectul ei o realitate preconstituită, Kant instaurează viziunea unei *activități* sintetice ireductibile prin care materia cunoașterii și forma cunoașterii se unifică valabil în limitele experienței posibile. Formele apriori sînt nu numai

corectate,

confirmare în activitatea de construire a unei lumi obiective (în sens kantian : valabilă în mod necesar și universal). Construcția

rietate de agnosticism relevă atît îndepărtarea lui Kant de realis-

Prin viziunea sa dialectică și istorică asupra cunoașterii ca procesualitate, prin critica dualismului și agnosticismului gnoseologiei kantiene, Hegel va reda cunoașterii dinamismul ei lăuntric, neliniștea contradicției și a vieții, îi va conferi, într-o intuiție organicist-istorică, dimensiunea unei mari odisei a spiritului. Hegel

tura întregului, înfățișat în pura sa esențialitate. Singur absolutul

sine stătător al concordanței cu sine a conținutului, în care gîndul

Scanned with OKEI Scanner

este totodată şi lucrul în sine însuşi, în care *necesitatea părţilor* se rezolvă în *libertatea* întregului, determinaţiile trebuind a fi lăsate să-şi garanteze singure valabilitatea ca momente ale mijlocirii cu sine a absolutului. Logica hegeliană ne prezintă un sistem al conceptelor în forma pură a gîndirii, parcurgînd un drum pur care nu încorporează în înaintarea sa nimic din afară. Ştiinţa absolutului este un sistem care se desfăşoară în sine şi se reuneşte cu sine, menţinîndu-se în unitate. Dialectica este astfel viciată din interior, deschiderea şi cibernetica retroacţiunii sînt suprimate în procesul circular al automijlocirii.

Orice definiţie a adevărului conţine, fie şi numai implicit, o întreagă doctrină a scopurilor şi mijloacelor cunoaşterii, a raporturi-

să-şi poată găsi realizarea sau să întrunească cel puţin aparenţele de realitate, încît confruntarea diverselor definiţii să ia forma con-

ciată unui subiect pur, unui ego transcendental detaşat de fiinţa sa naturală şi de lumea spaţiotemporală (cum este prezentat, de pildă, în fenomenologia lui Ed. Husserl).

Vedem astfel cum problema adevărului, delicată şi netranşabilă, ca orice problemă de valoare, prin mijloace strict experimentale sau algoritmice, presupune aprecierea, judecata, luarea de poziţie, într-un cuvînt presupune anumite *opţiuni* filozofice. Legitimitatea acestora din urmă nu rezidă în simpla lor enunţare, ele nu comportă o evidenţă inextricabilă, definitivă. Trebuie să le apreciem în funcţie de consecinţele şi de incidenţele lor, în funcţie de puterea de a ne orienta pe o cale care să nu ne situeze în afara istoriei şi practicii actuale a cunoaşterii de care omul a fost şi este realmente capabil.

adevărului

Clasicii filozofiei marxiste au insistat asupra dependenţei rezolvării date de diverşi filozofi problemei valorii cunoaşterii de opţiunile şi de principiile fundamentale pe care ei le adoptă, în

particular în funcție de orientarea generală, materialistă sau idealistă, a filozofiei lor. Totodată ei au subliniat atît meritele, cît și neajunsurile filozofilor care i-au precedat, a celor idealiști și a celor materialiști. Idealismul se îndepărtează de terenul real al relației cognitive și, în consecință, chiar cînd nu neagă explicit adevărul, îl transpun de o manieră speculativă într-un plan mai mult sau mai puțin fictiv (acordul cu sine al gîndirii pure, autoreflexivitatea absolutului, regăsirea subiectului în obiect ca urmare a obiectivării propriilor sale structuri etc.). Dificultățile la care ajunge idealismul transpar cel mai instructiv în soluțiile explicit „profană" a strategiilor cognitive reale. Ele sînt demistificate, *reașezate pe terenul practicii cunoașterii* și al *intervenției eficace.*

în acțiunile pe care ea le informează. O astfel de eficacitate nu este însă concepută ca un succes efemer și ocazional, ca un gest

izolat și individual. Este vorba de o eficacitate probată și reprobată la scară colectivă și istorică.

Gnoseologia marxistă a scos în evidență imposibilitatea gîndirii „pure" de a putea decide cu singurele sale mijloace, din propriul său fond, asupra valorii sale de cunoaștere. În teza a doua despre Feuerbach, Marx scria : „Problema dacă gîndirii omenești îi este propriu adevărul ,obiectiv nu este o problemă teoretică, ci una *practică*. Omul trebuie să facă dovada adevărului, adică a realității și a forței, a caracterului netranscendent al gîndirii sale în activitatea practică. Disputa asupra realității sau nerealității unei gîndiri rupte de practică este o chestiune pur *scolastică*". Este exprimat aici un punct de vedere nou asupra perspectivei în care

dinii. O gîndire activă trebuie astfel să-și încorporeze experiența

teoretician al marxismului, filozoful de inspirație structuralistă L. Althusser. El consideră că ceea ce se numește de obicei teorie în formele sale cele mai „pure" constituie ea însăși o „*practică* științifică" sau teoretică. Ea se deosebește de „practicile nonteoretice" prin tipul de obiect (materie primă) pe care îl transformă, prin mijloacele de producție pe care le utilizează, relațiile social-istorice în care produce și prin tipul de obiect (cunoștințe) pe care îl produce. O astfel de practică teoretică, scria Althusser, „își este sieși criteriu, conține în sine certificate definite de *validare* a calității produsului său, adică criteriile științificității produselor practicii științifice" [5]. Odată constituite și dezvoltate, științele n-ar mai avea nevoie de verificare prin practici exterioare pentru a declara „adevărate" cunoștințele pe care le produc. Așadar, pentru științele suficient de mature deductiv și experimentul, criteriul de valabilitate a cunoștințelor s-ar confunda

[5] L. Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Editura politică, 1970, p. 128.

Scanned with CamScanner

cu „formele riguroase ale exercitării practicii ştiinţifice respective“ [6]. În cazul „ştiinţelor experimentale“, forma practicii lor teoretice şi deci criteriul adevărului lor rezidă în înseşi experimentările lor. Această specificare a criteriului global al practicii este importantă pentru o înţelegere mai nuanţată a modului în care practica reprezintă mediul sui-generis al formulării şi al probării diverselor construcţii teoretice. Ea ţine seama de autonomia relativă a „muncii ştiinţifice“ în raport cu alte tipuri de activităţi. Gnoseologia marxistă evită însă pericolul unei interiorizări radicale a criteriului practicii la nivelul practicii ştiinţifice. Dealtfel este greu de presupus că există limite nete care să separe „practica ştiinţifică“ de „practicile nonştiinţifice“. Ele comportă comunicări şi medieri complexe, influenţe reciproce şi constituie astfel în interacţiunea lor cîmpul *deschis* al construirii şi al punerii la probă

matică şi altfel stabilim gradul de acceptibilitate şi condiţiile de refutabilitate ale unei legi fizice sau alte unei interpretări pe care o dă istoricul unui eveniment reconstituit plecînd de la anumite informaţii lacunare şi vagi.

În principiu însă, problema adevărului nu-şi poate găsi o justă soluţionare şi nu poate scăpa de dificultăţi insolubile dacă nu ieşim din „cercul“ cunoaşterii spre condiţiile ei anterioare şi exterioare, în particular dacă nu o raportăm, prin intermediul acţiunii, la rea-

[6] *Ibidem*, p. 121.

Scanned with Scanner

litatea pe care o vizează. Altfel rămînem la o confruntare a cunoașterii cu ea însăși, ceea ce ne îndepărtează de aspectul inalienabil al ideii de adevăr referitor la relația cunoașterii cu obiectul cunoașterii. Probarea autenticității acestei relații pe terenul practicii umane în sensul cel mai cuprinzător nu înseamnă o revenire a gnoseologiei marxiste la pozițiile unei epistemologii naive, precritice. Ea constituie mai degrabă integrarea în teoria cunoașterii a unei exigențe majore impuse de practica reală a cunoașterii, a unei exigențe a cărei nesocotire conduce la artificial și steril, la arbitrar.

De o mare importanță pentru gnoseologia marxistă este faptul punerii problemei valorii cunoașterii într-o viziune istorică concretă și specific *umană*, iar nu din punctul de vedere al unei rațiuni absolute, al unei inteligențe infinite etc. Angajarea eficace în cunoaștere dezvoltă libertăți și impune constrîngeri operatorii pe care este important să le sesizăm în jocul lor mobil, fără a le majora sau diminua arbitrar. Ele nu au un statut *ne varietur*, ci sînt principial deschise la noi specificări, retușări și revizuiri. În nici un caz nu trebuie să le judecăm în numele unui ideal cognitiv sau constructiv imposibil de atins și străin de practica reală a edificării cunoașterii.

4. Obiectivitatea adevărului

Obiectivitatea adevărului este înțeleasă de gnoseologia marxistă prin prisma procesualității complexe a cunoașterii și acțiunii umane, nu ca un *dat* imobil, ci ca o valoare epistemologică terminală, ca o tendință, mereu reînnoită și niciodată realizată definitiv, de sesizare și de transpunere adecvată a realului în orizontul mijloacelor noastre de construcție și de figurație. Nu este vorba, așadar, de o obiectivitate în sine, ci de perspective și orizonturi de asimilare și obiectivare, care presupun decentrări ale subiectului (dezantropomorfizări și depsihologizări), coordonări ale punctelor de vedere, constituirea de invarianți ai transformărilor la diferite nivele operatorii, la diferite scări ale realității și intervenției. Obi-

rectificarea și specificarea ei după proiectul unei mai profunde coerențe, adecvări și eficacități. Într-o metodologie a cunoașterii deschise, reluarea și aprofundarea „vizei" de obiectivitate și de coerență nu se realizează după niște forme

Scanned with OKEI Scanner

și căi dinainte și definitiv trasate, altfel zis după un model preconstituit de care s-ar apropia ca de limita sa. Reluarea și aprofundarea au loc sub presiunea și la sugestiile experienței angajării eficace în ansamblul orizonturilor de cunoaștere și construcție, de realitate și intervenție.

De-a lungul mutațiilor pe care le suferă o cunoaștere în stare de progres [7], asistăm la o creștere a valorii ei de adevăr, dat fiind că depășirile nu au loc în mod arbitrar. De fiecare dată trebuie

scară a aproximării și a intervenției s-a dovedit valabil și eficace, între limite de precizie și rigoare admise.

Distincția dintre caracterul relativ și caracterul absolut al adevărului ia loc în gnoseologia marxistă în condițiile schițate mai

dialectica obiectivă „în relativ *există* absolutul" [8].

gels, se realizează într-o serie de oameni care gîndesc într-un mod

din fiecare moment dat" [10]. Engels invită pe filozofi la prudență și la modestie. Să nu folosim vorbe mari, spunea el, pentru a exprima lucruri simple, numind eterne, absolute, definitive anumite afirmații banale. Dimpotrivă, filozofii trebuie să încorporeze în orizontul

---

(vezi K.

științei, București, Editura politică, 1970, p. 99—155).

[8] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 322.

[9] F. Engels, *Anti-Dühring*, Editura P.M.R., 1952, p. 102.

[10] *Ibidem*, p. 102.

Scanned with Scanner

reflecției lor experiența științelor, aceea mai ales proprie epocilor unor mari descoperiri, „care ne silesc să supunem unei revizuiri totale adevărurile definitive de ultimă instanță..." [11]. Însăși opoziția dintre adevăr și eroare are un caracter relativ. Într-o istorie a științei concepută din punctul de vedere al actualității acelei discipline, adevărul și eroarea își pierd simplicitatea și simetria cu care le învestește o logică prea simplistă. Pe de o parte, există erori fecunde și adevăruri plate, sterile ; pe de altă parte, adevărurile se coordonează în sistem, erorile se pierd în inform și incoerent.

F. Gonseth, filozoful cunoscut prin realismul metodologiei sale deschise; releva pe bună dreptate insuficiențele doctrinei tradiționale a „cunoașterii aditive", al cărei progres este redus la două

egalitate nu are aceeași semnificație pentru elevul de la școala elementară ca pentru epistemologul care a reflectat o viață întreagă asupra naturii numărului. Nu putem numi adevăr absolut și definitiv un enunț a cărui semnificație se modifică în cursul evoluției cunoașterii. Experiența reflecției filozofice și matematice a pus în evidență că această egalitate (la adăpost, în cadrul la care

[11] F. Engels, *op. cit.* p. 104.

[12] F. Gonseth. *Philosophie neo-scolastique et philosophie ouverte*, Paris, P.U.F., 1954, p. 112.

[13] *Ibidem.*,

Scanned with Scanner

ea se referă, de o revizuire ulterioară) comportă noțiuni și relații (numărul doi, adunare, egalitate) profund angajate în problema noțiunii generale de număr cu diversele ei ramificații aritmetice, comportă implicații în problemele foarte complexe și delicate ale criticii fundamentelor matematicii și logicii. Încît, atunci cînd un logician avertizat „enunță azi același adevăr pe care îl recita la școală, însuși cuvintele de care se servește au luat pentru el o cu totul altă semnificație și s-au împovărat de greutatea unor probleme nerezolvate și poate insolubile“.[14].

Gnoseologia marxistă creează un cadru conceptual și operatoriu suplu, apt a primi adecvat nuanțele, diferențele și contradicțiile proprii cunoașterii. „Coincidența gîndirii cu obiectul, notează Lenin, este un *proces*. Gîndirea (=omul) nu trebuie să-și reprezinte adevărul sub forma unui repaos mort, sub forma unui simplu tablou (chip) (șters), fără tendință, fără mișcare...“[15] Cunoașterea

tuitiv, teoretic și experimental...

Împotriva agnosticismului și subiectivismului relativist, care

marea științei într-o dogmă, în sensul negativ al acestui cuvînt, deism și agnosticism...“[16].

spiritului științific propriu unei anumite epoci de cultură și de civilizație. În funcție de o astfel de mentalitate, care comportă evoluții, mutații, disponibilități critice, dar și prejudecăți-obstacol, sînt adoptate, adeseori tacit, anumite ierarhii privind ponderea diverșilor factori ce conferă cunoașterii și demersurilor ei prestigiu, va-

---

[14] F. Gonseth, *op. cit.*, p. 112.
[15] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 161.
[16] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, vol. 14, E.S.P.L.P., 1954, 127.

Scanned with CamScanner

loare, autoritate. Stilurile cercetării ştiinţifice, prin care aceasta se integrează într-o constelaţie spirituală determinată, se caracterizează prin anumite libertăţi şi anumite constrîngeri. Să ne gîndim, de pildă, la privilegierea în geometria greacă a riglei şi a compa-
(„instrumentele divine!") şi la consecinţele

care dată în mod spècific de climatul intelectual general al unei epoci. Şi din acest punct de vedere putem spune: adevărul este fiul timpului. Relativismul însă solicită în mod abuziv şi unilateral faptele, el dă relativităţii o interpretare care estompează alte fapte, privind stabilitatea şi eficacitatea socială a cunoaşterii, progresiunea ei în ordinea obiectivităţii şi a coerenţei. Sofisticii profesorale

îi opune cu o deosebită vigoare şi intransigenţă „punctul de vedere al vieţii, al practicii", care, spune el, „trebuie să fie punctul de vedere prim şi fundamental al teoriei cunoaşterii" [17].

Acest punct de vedere nu trebuie însă fetişizat, transformat într-un instrument miraculos care ar tranşa imediat şi automat dificultăţile, problemele. Cunoaşterea se asigură în obiectivitatea şi coerenţa sa progresiv şi progresînd. Justeţea unei teorii nu poate fi

căm ansamblul cunoaşterii noastre. Eficacitatea colectivă a activităţii ştiinţifice şi a aplicării sale pe o scară tot mai întinsă reprezintă însă o instanţă pe care numai arbitrar o putem exclude din rîndul mijloacelor la care apelăm pentru a judeca despre valoarea angajărilor noastre cognitive.

Regăsim şi în această privinţă situaţia de mai sus. Prin însăşi natura lucrurilor, atrăgea atenţia Lenin, criteriul practicii nu poate

noştinţelor omului să se transforme în «absolut» şi totodată destul de «precis» pentru a putea fi dusă o luptă necruţătoare împotriva tuturor varietăţilor idealismului şi agnosticismului" [18].

Luarea în considerare a practicii social-istorice, inclusiv a practicii specifice pe care o reprezintă activitatea de edificare şi de asigurare a cunoaşterii însăşi, nu conduce gnoseologia marxistă

Scanned with OKEI Scanner

Scanned with CamScanner

în orizontul lor abstract de domeniul experienței (în sens larg) prin care se caută întîlnirea lor cu lumea reală. Filozofia marxistă se opune activ tuturor variantelor subiectivist-convenționaliste ale utilitarismului și pragmatismului ce caracterizează anumite orientări epistemologice (și axiologice) contemporane. Ideea adevărului în sensul gnoseologic de *obiectivitate* impune o delimitare față de teoriile care confundă adevărul cu coerența formală, cu evidența („adevărat" = „cunoscut și recunoscut ca adevărat"), cu trăirea subiectivă a opiniei ca certitudine, cu demersurile prin care stabilim sau verificăm adevărul cunoștinței. O atare delimitare nu înseamnă o respingere pură și simplă, ci o integrare din unghi epistemologic a ceea ce este rațional în aceste teorii. Gnoseologia marxistă a polemizat constant cu interpretările vulgarizatoare de inspirație

orientate, controlate. Astfel de contexte ni le oferă azi logica ști-

păsim prin înțelegere.

5. Conceptul de adevăr. Definiția semantică

Efortul cunoașterii de a se înțelege pe ea însăși în mod științific a dus în perioada actuală la constituirea unei serii de discipline de critică a „rațiunii teoretice", epistemologiile interne, logica știin-

Scanned with Scanner

ței, metodologia sistemelor teoretice etc. Toate acestea utilizează în studierea cunoașterii instrumentele și metodele construite de știința însăși : logica matematică, semantica și sintaxa logică, teoria modelelor, calculul sistemelor deductive etc. Se dezvoltă astfel un domeniu de cercetare a cunoașterii puternic instrumentizat, care se alătură și se coordonează cu studierea general-epistemologică a cunoașterii sau cu ideile asupra științei rezultînd din analiza directă a demersurilor acesteia, prezentă tot mai mult în opera savanților

Logica științei, această cercetare specializată a semnificațiilor și a structurilor obiective ale cunoașterii, utilizînd instrumente de

tice, obținîndu-se un concept răspunzînd exigențelor de efectivitate și de constructivitate proprii acestei maniere de analiză a cunoaș-

Definiția semantică a adevărului și stabilirea fundamentelor unei teorii științifice a adevărului sînt o realizare a semanticii contemporane. Rezultatele principale în această direcție le datorăm lui Alfred Tarski [20] și Rudolf Carnap [21].

---

[19] A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton, 1956, p. 3.

[20] A. Tarski, *The Concept of Truth in Formalized Languages*, în *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford, 1956.

[21] R. Carnap, *Introduction to Semantics*, Cambridge, Mass. 1942 (ed. a

Sarcina explicării conceptului de adevăr constă în formularea unei definiţii satisfăcătoare a sa, adică o definiţie *formal corectă şi material adecvată.*

Extensiunea predicatului „adevărat" considerată mulţimea judecăţilor, a propoziţiilor (entităţii intensiuni enunţurilor propoziţionale), enunţurilor propoziţionale. Înainte de a se raporta la enunţurile propoziţionale, logica era dominată de cîteva neajunsuri : nu se deosebea clar domeniul ei de acela al psihologiei sau al metafizicii, nu era posibilă generalizarea rezultatelor aplicarca ei pozitivă în ştiinţă. Aceste raţiuni i-au condus pe Tarski şi pe Carnap să adopte ultima alternativă. Stabilind domeniul enunţurilor ca extensiune a

de asemenea e necesară în prealabil formularea regulilor fundamentale ale sistemului semantic căruia îi aparţine enunţul propozi-

adevărul „în general", ci cu „adevărul în S_i" (S_i fiind un anumit limbaj). „În consecinţă — scrie Tarski — trebuie întotdeauna să

care este enunţ propoziţional adevărat într-un limbaj poate fi fals

blema care ne interesează va fi disociată într-o serie de probleme

spunînd că un enunţ propoziţional este adevărat dacă el prezintă stările de fapt într-o anume modalitate şi acestea realmente există în acest fel. În esenţă, aceasta este concepţia aristotelică a sensului adevărului [24] şi Tarski se reclamă în mod explicit de la ea.

Să luăm ca exemplu enunţul „Zăpada este albă". În ce condiţii acest enunţ este fals sau adevărat ? După concepţia aristo-

---

Urbana, 1952, p. 14.

[23] A. Tarski, *The Concept of Truth...*, p. 153.

[24] Vezi Aristotel, *Metafizica*, Γ, 7, 27.

Scanned with Scanner

telică, conformă cu filozofia tradiţională, este clar că enunţul este adevărat dacă zăpada este albă şi fals dacă zăpada nu este albă. Astfel, dacă definiţia adevărului este conformă cu această concepţie, ea trebuie să implice următoarea echivalenţă :

(1) Enunţul „Zăpada este albă" este adevărat dacă şi numai dacă zăpada este albă.

Se observă, folosind terminologia medievală, că în partea dreaptă expresia „zăpada este albă" apare *in suppositio formalis*, iar în stînga *in suppositio materialis*. Generalizînd procedura aplicată aici, să considerăm un enunţ arbitrar ; îl vom înlocui prin litera *p*. Formăm numele acestui enunţ şi îl înlocuim printr-o altă literă, X. Apoi ne întrebăm care e relaţia logică între cele două enunţuri „X este adevărat" şi *p*. Din punctul de vedere al concepţiei adoptate, ele sînt echivalente, deci :

(T) X este adevărat dacă şi numai dacă *p*. Tarski numeşte

În condiţiile relativizării adevărului, nu vom avea un singur con-

că reconstruiesc în forme speciale conţinutul teoretic al ideii de adevăr este dată de necesitatea ca ele să îndeplinească criteriul de adecvare materială stabilit prin *convenţia (T)*.

Care este semnificaţia logică-epistemologică a schemei definiţionale, a acestei modalităţi de înţelegere a adevărului exprimată prin ea şi pe care Tarski o numea „concepţia semantică a adevărului" ? Conceptul de adevăr reprezintă un concept a cărui explicare (adică definire într-un cadru teoretic cu structură explicită) comportă o pluralitate de dificultăţi. El nu are, spre exemplu, caracterul unor

---

[x] A. Tarski, *The Semantic Conception of Truth*, p. 16.

Scanned with OKEN Scanner

concepte matematice, construcţii ideale, formulate într-un limbaj precis, ci, dimpotrivă, pînă acum singura modalitate în care se exprimă conţinutul său era limba naturală. Se pune problema de „a extrage" conţinutul teoretic al conceptului din această formă vagă şi ambiguă şi de a-i conferi un statut logic. Termenul „adevăr" prin care este exprimat acest concept în limba obişnuită are o multitudine de semnificaţii. Întrebarea adesea precipitată „Ce este adevărul ?" conţine presupoziţia eronată că acest predicat ar avea o extensiune şi mai ales o intensiune precis determinate. Ceea ce trebuie să preceadă întrebarea filozofică atunci cînd ne referim

preexistent, cu un statut logic clarificat şi cu o structură explicită,

adevăr.

Tarski. Ea formulează exact prima cerinţă a definiţiei predicatu-

orice echivalenţă de forma *(T)* obţinută prin înlocuirea lui *p* cu un enunţ particular şi a lui X cu numele acelui enunţ poate fi

definiţia lui generală, şi în această generalitate stă toată problema.

Principalele etape ale construcţiei unei definiţii adecvate a conceptului de adevăr sînt, după Tarski, următoarele :

I. *Tentativa definirii adevărului în limba naturală.* Această întreprindere, utilizînd schema propusă, duce la un rezultat nega-

numele lor, ci şi enunţuri cu predicate semantice, ca „adevăr",

Scanned with Scanner

care ar trebui să aparţină la un nivel mai înalt al limbajului (metalimbajul). De aceea Tarski limitează domeniul lucrării sale la încercarea de a rezolva problema în cîmpul limbajelor formalizate, limbaje cu o structură specificată, cărora le este proprie distincţia dintre diferitele nivele ale discursului (limbaj-obiect, metalimbaj, meta-metalimbaj etc.) [26]

II. *Condiţiile unei soluţii pozitive.* Pentru limbajele formalizate, adevărul poate fi definit dacă metalimbajul *(ML)* în care se formulează definiţia, în partea sa logică, este „esenţialmente mai bogat" decît limbajul-obiect, despre care se formulează *(LO)*; dacă ordinul *ML* este cel mult egal cu ordinul *LO*, o asemenea definiţie nu poate fi construită. Adevărul se poate, totuşi, introduce în mod

contradicţiei şi *legea terţului exclus,* caracterizînd concepţia aristotelică a adevărului. Aceste „legi semantice" nu trebuie identificate cu legile *logice* cu acelaşi nume, acestea din urmă aparţinînd calculului propoziţional, celei mai elementare părţi a logicii şi necuprinzînd termenul semantic „adevărat".

---

[26] Pentru detalii şi pentru diferitele interpretări şi polemici generate de concepţia lui Tarski, vezi Gh. Enescu, *Semantica logică*, în „Logică, limbaj, filozofie", Editura ştiinţifică, 1968; M. Marković, *The problem of Truth*, în *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. V, Reidel Pb. Co., 1969; W. Steigmüller, *Das Wahrheits problem und die Idee der Semantik*, Viena, Springer-Verlag, 1957.

[27] A. Tarski, *The Concept of Truth in Formalized Languages*, în *Logic, Semantics, Metamathematics*, New York, Oxford Univ. Press. 1956 p. 195.

Scanned with OKEN Scanner

Un alt rezultat remarcabil obținut prin aplicarea teoriei adevărului la o clasă de limbaje formalizate mai complexe și putînd exprima matematica este următorul : se demonstrează că pentru ele *noțiunea de adevăr nu coincide niciodată cu aceea a demonstrabilității.* Toate enunțurile demonstrabile sînt adevărate, dar există enunțuri adevărate care nu sînt demonstrabile. Orice ascmenea sistem e consistent, dar nu complet. Rezultatul acesta este independent de teorema de incompletitudine a lui Gödel, deși se aseamănă cu aceasta. Argumentul lui Tarski se referă la *insuficiența mijloacelor de expresie*, pe cînd teorema lui Gödel la *limitarea mijloacelor de demonstrație.* Ele pot fi însă unificate : metateoria unui sistem logic trebuie să-l depășească pe acesta atît în mijloace de expresie (semantice), cît și în metode de demonstrație (sintactice) [29]. „Cea mai extraordinară trăsătură a teoriei lui Tarski este că ea este formal precisă și corectă fără a fi convenționalistă și fără a rupe legătura dintre logică și restul cunoașterii umane

valabil în ele“ [30]. Este vorba de următoarele :

prima cerință fiind realizată prin chiar procedura strict sintactică de construcție a metalimbajului și a doua prin definiții semantice corespunzătoare ;

2) schema definiției lui Tarski satisface cerința fundamentală a teoriei corespondenței fără a folosi termeni ca „corespondență“ și „realitate“ și fără a se angaja într-o viziune specială realistă, empiristă etc. asupra cunoașterii ;

3) ca test al proprietății „adevărat“, Tarski sugerează, se pare, un dublu criteriu : (a) al demonstrației teoretice și (b) al verificării empirice (prin care reține elementele valide din concepția pragmatic-operațională asupra adevărului).

Definiția semantică a adevărului a lui Alfred Tarski reprezintă astfel un moment remarcabil al explicației conceptuale a temelor filozofiei în perspectiva logicii științei, a exprimării la acest nivel teoretic a sensului cognitiv al conceptului general gno-

---

[29] Vezi E. W. Beth, *The Foundation of Mathematics*, Amsterdam, North Holland Pb. Co., 1959, p. 340.

[30] M. Marković, *The Problem of Truth*, p. 348.

Scanned with OKEN Scanner

timp *exact* şi *fecund*. Este fecund în sensul că el poate juca un rol important în producerea teoremelor matematicii, logicii sau a legilor ştiinţelor empirice. Este exact în sensul că regulile care guvernează utilizarea lui îi pot asigura un loc într-un „sistem bine organizat de concepte ştiinţifice".

Explicaţia conceptuală în acest sens reprezintă tehnica de reconstrucţie, modul concret al analizei logice de a prepara o idee fi absorbită în cadrul teoretic al cunoaşterii contemporane.

Analiza logică nu-şi poate asuma însă tematica adevărului în toată complexitatea ei gnoseologică, *nu se poate substitui filozofiei*. „Logistica nu are pretenţia să înlocuiască filozofia — scria Jan Lukasiewicz, exprimînd un punct de vedere asupra rolului

instrumente, pentru a face cercetarea mai eficientă" [31].

6. Componentele adevărului : adevărul logic, adevărul analitic şi adevărul sintetic

Distincţia dintre adevărul logic sau analitic şi adevărul sintetic constituie o temă permanentă a filozofiei ştiinţei moderne. Preluată din filozofia antică (Parmenide, Platon, Aristotel), ea a căpătat treptat o determinare epistemologică (Descartes, Hobbes, Leibniz, Hume, Kant), precizîndu-se, reformulîndu-se şi legitimîndu-se ulterior pe planul analizei logice a cunoaşterii în logica ştiinţei (Bolzano, Frege, Carnap,

tărilor actuale, întrucît situează cercetările în planul logic, deşi nu analizează tema analiticităţii într-o perspectivă metateoretică explicită şi nu dă conceptelor implicate în explicarea ei o definiţie formală. Distincţia analitic-sintetic e introdusă în legătură cu modalitatea de validare a enunţurilor, cu maniera de asertare a cunoştinţelor. Deosebirea analitic-sintetic pentru Frege reprezintă o problemă „a găsirii demonstraţiei enunţului şi a urmăririi ei pînă la adevărurile primitive. Dacă în îndeplinirea acestui proces ajungem numai la *legile logice* generale şi la *definiţii*, atunci adevărul

---

[31] J. Lukasiewicz, *In defense of Logistic*, în *Selected Works*, North Holand Pb. Co., 1970, p. 239.

este analitic. Dacă însă e imposibil să se dea demonstrația lor fără a se utiliza adevăruri care nu sînt de natură general-logică, ci aparțin sferei unei științe specifice, atunci propoziția este sintetică" [32]. Frege nu acceptă categoria mixtă a enunțurilor sintetice *a priori*, identificînd dihotomia analitic-sintetic cu dihotomia *a priori* — *a posteriori*.

În cercetările actuale consacrate adevărului logic și analitic, un loc special îl ocupă lucrările lui R. Carnap. Conform teoriei lui R. Carnap, adevărul *logic* se definește ca adevăr determinat pe baza semnificațiilor constantelor logice, iar adevărul *analitic* ca adevăr în conformitate cu postulatele de semnificație (sens) ale sistemului teoretic. Un enunț este *sintetic* (factual) adevărat dacă este adevărat și nu este logic sau analitic adevărat. Adevărul ana-

pe deplin întemeiată, referindu-se la contextul limbilor naturale,

a cunoașterii *, a provocat o serie de noi cercetări și reinterpretări care au dus la unele rezultate remarcabile. În primul rînd s-a

---

[32] G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, Oxford, 1960, p. 4 (subl. ns.).

[33] Vezi *Two Dogmas of Empiricism*, în *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass., 1953.

* Vezi pentru aceasta paragraful „Verificarea teoriilor științifice".

Scanned with CamScanner

introdus distincţiu necesară între adevărul *logic* şi cel *analitic* (sau postulaţional) cu ajutorul postulatelor de semnificaţie, element de o valoare deosebită în dezvoltarea semanticii şi epistemologiei. In al doilea rînd s-a repus în discuţie atît interpretarea epistemologică, cît şi construcţia logică efectivă a raportului dintre logic, analitic şi sintetic.

obţinut în ultima

rezultate care depăşesc perspectiva logicii ştiinţei tradiţionale şi a epistemologiei neopozitiviste. Logica ştiinţei, aşa cum a fost dezvoltată în lucrările lui Carnap, Hempel, Reichenbach etc., se limita la reorganizarea logică a limbajului ştiinţei, în principal la nivelul lui cel mai elementar, calculul propoziţional. Alţi autori contem-

cu ştiinţele în genere.

dintre ele fiind corelat cu anumite probleme, avînd relevanţe epistemologice deosebite. După J. Hintikka [31] se pot distinge în principal următoarele sensuri ale analiticităţii.

I. Adevărurile analitice sînt adevărurile în virtutea termenilor pe care îi conţin (ideea adevărurilor analitice ca adevăruri conceptuale).

I (a). Adevărurile analitice sînt bazate doar pe definiţiile termenilor.

lor" (G. Frege).

I (d). Adevărurile analitice cuprind adevărurile logicii şi toate adevărurile care pot fi deduse din ele substituind termenii sinonimi (Quine).

II. Un pas argumentativ este analitic dacă concluzia este un subconunţ al uneia dintre premise.

---

[31] J. Hintikka, *An Analysis of Analyticity*, în P. Weingartner *Deskription, Analitizität und Existenz*, München / Salzburg, A. Pustet, 1966.

Scanned with OKEN Scanner

II (a). Un argument este analitic dacă toţi paşii săi sînt analitici în sensul II.

II (b). O demonstraţie a enunţului S_1 din enunţul S_2 este analitică dacă toate enunţurile care apar în ea cu etape intermediare sînt subenunţuri sau ale lui S_1, sau ale lui S_2.

III. Un pas argumentativ este analitic dacă nu introduce noi individuali în discuţie.

III (a). Un argument analitic nu poate conduce de la existenţa unui individual la existenţa unui individual diferit (Kant).

III (b). Un pas argumentativ este analitic dacă el nu creşte numărul individualilor consideraţi în relaţia lor reciprocă.

III (c). Un pas argumentativ este analitic dacă gradul concluziei nu este mai mare decît gradul a cel puţin uneia dintre premise.

III (e). O demonstraţie a enunţului S_1 din S_2 este analitică dacă

(adevărul analitic ca adevăr tautologic).

gice, iar adevărul analitic fiind acela care s-ar baza pe explici-

neglijează varietatea modalităţilor în care conceptele pot participa

nînd ca elemente logice negaţia, disjuncţia, conjuncţia şi cuantifi-

catorii existenţial şi universal ne arată că aceste elemente, noţiunile logice de bază, nu reprezintă nişte „blocuri de construcţie" de pus în relaţie, ci sînt concepte-operatori care pot fi utilizate de mai multe ori în aceeaşi propoziţie ; din cinci concepte logice plus o singură relaţie binară se poate construi o infinitate de enunţuri neechivalente. Pentru a înţelege structura enunţurilor ştiinţifice este absolut necesar apelul la regulile de formare. Ceea ce ne dă astfel o premisă a unei demonstraţii nu este doar o „relaţie între

Scanned with OKEN Scanner

idei“ (concepte), ci o propoziție cu o istorie formațională. De aceea sensul I al analiticității, întemeiat pe modelul „blocurilor de construcție“, ascunde mai multe probleme decît se realizează de obicei.

Sensul II a fost foarte puțin discutat în perspectivă epistemologică. Deși are o mare importanță pentru înțelegerea raționamentului științific, putînd fi găsit implicat în semantica lui E. W. Beth, în teoria „raționamentului linear“ a lui W. Craig și în cercetările lui Gentzen asupra deducției naturale, acest sens nu captează unele dintre intențiile cele mai importante ale filozofilor care folosesc distincția între analitic și sintetic.

Sensul III ne oferă un cadru mai adecvat de discutare a componentelor adevărului, aproximînd mai bine noțiunea kantiană a

Sensul IV este cel mai adecvat pentru analiza logică a structurii teoriilor și argumentelor științifice, pentru repunerea într-o manieră nouă a unor probleme fundamentale ale teoriei cunoașterii. A pune problema raportului dintre analitic și sintetic în acest sens revine la a cerceta informația pe care ne-o aduc enunțurile, procedurile sau structurile cognitive.

Toate aceste rezultate de un caracter mai tehnic, cărora li se adaugă și alte cercetări întreprinse de J. Hintikka [30], interpretate în perspectiva filozofiei materialist-dialectice, permit formularea următoarelor concluzii. Este posibilă o distincție logic-conceptuală între diferitele „momente“ ale adevărului teoretic (logic-formal, analitic, sintetic), validată la nivelul analizei logice ; sensurile obținute sînt relative în raport cu sistemele semantice, cu limbajele formalizate, cu nivelele de reconstrucție logică a teoriilor științifice, cu genul problemelor puse.

Distincția analitic-sintetic nu este doar posibilă, ci și necesară, chiar indispensabilă pentru înțelegerea structurii și valorii cunoașterii științifice. Ea ne oferă, între anumite limite, o înțelegere a structurii teoriilor științifice (pe baza adevărurilor logice-analitice se constituie *structura deductivă* prin furnizarea schemelor și regulilor de inferență și *unitatea conceptuală*, sintactică-semantică, note definitorii pentru conceptul de teorie) și a valorii cunoașterii teoretice (analiticitatea în sensul I explică certitudinea inferențelor demonstrative).

---

[35] Vezi J. Hintikka, *Kant vindicated* în *Deskription, Analitizität und Existenz*, p. 234—235.

[36] Vezi J. Hintikka, *Surface information and depth information*, în *Information and inference*, ed. by J. Hintikka, P. Suppes, D. Reidel Publ. Co., Amsterdam, 1970; J. Hintikka, *Information, Deduction and the a priori*, în „Nôus“, vol. IV, 1970, nr. 2.

Scanned with Scanner

Spre deosebire de interpretarea pozitivist-logică a distincției analitic-sintetic, aceste momente ale adevărului nu constituie *tipuri realului*". S-a pus în evidență condiționarea elementului sintetic al adevărului de elementul analitic : informația pe care ne-o procură studiul sistemului nostru conceptual sporește informația despre lumea extraconceptuală. Pe de altă parte, adevărul logic (analitic) nu este independent de cel sintetic. *Sistemele logice nu se pot autonomiza complet în raport cu teoriile științifice* ; ele se construiesc independent de interpretările particulare și în intenția unei interpretări „în general", doar posibile ; o intenționalitate interpretativă este subiacentă construcției oricărui sistem logic-formal ; o dovedește judecarea acestor sisteme din punctul de vedere al cerințelor consistenței, completitudinii și independenței, adică din punctul de vedere al principiilor metateoretice constitutive pentru ideea semantică de adevăr. Construcția logicilor și adevărul logic sînt traversate și subsumate de intenția interpretativă, a referinței, a „vizei referențiale". Astfel, adevărul logic, analitic, sintetic ne apar ca momente interrelate ale adevărului teoretic. Interpretarea neopozitivistă absolutizantă nu se validează în cadrul unei analize de logica științei mai avansate. Este necesară și justificată *perspectiva constructivistă* și *dialectică* asupra cunoașterii, asupra demersurilor și elementelor ei.

7. Problema adevărului în logica actuală

În același timp cu apariția studiului lui Tarski asupra conceptului de adevăr în limbajele formalizate, logica formală se afla „la punctul de fierbere", producînd o serie de sisteme logice cu o structură nouă, diferită de forma în care logistica se realizase în *Principia Mathematica* a lui Whitehead și Russell. Aceste „logici" depășeau, în manieră și la nivele diferite, forma pe care

mală anterioară) la nivelul calculului propozițional : logicile modale (Lewis, Ackermann, Carnap), logicile polivalente și probabiliste (Lukasiewicz, Post, Reichenbach), logicile „slăbite" (Johanson, Heyting), calculele „parțiale" etc. Alte sisteme se deosebeau însă de *Principia* la un nivel mai înalt în ceea ce privește capacitatea de a reconstrui unele teoreme ale matematicii clasice (sistemele

Scanned with Scanner

lui Quine, Lesnievski, Skolem etc.). În reconstrucţia conceptuală a ştiinţelor (matematica şi fizica, în special mecanica cuantică) se vor utiliza ambele tipuri de logici „neclasice". Dintre acestea, o semnificaţie gnoseologică mai importantă au însă logicile polivalente. Construcţia lor vizează direct conceptul şi problematica adevărului.

Comparate de Lukasiewicz cu geometriile neeuclidiene pentru noutatea lor în sistemul ştiinţelor, logicile polivalente au pus o serie de probleme reflecţiei filozofice : relaţia lor cu logica clasică, raportul conceptului clasic de adevăr cu cele din logica polivalentă, corelaţia relativităţii logicii cu pluralismul sau cu monismul epistemologic. Un alt grup de probleme privesc consecinţele aplicării sistemelor polivalente în construcţia sau analiza ştiinţei : alegerea celui mai adecvat sistem, problema criteriului adecvării, consecinţa organizării logic-neclasice a unui sistem ştiinţific pentru relaţia lui cu evidenţa experimentală. În sfîrşit, se rediscută într-un mod nou însăşi problema naturii logicii, a locului şi a rolului ei în corpul ştiinţelor.

În perioada de înflorire a calculelor formale neclasice a apărut o idee metodologică vizînd rolul lor în ştiinţă : teza convenţionalităţii [37]. Ea a apărut în contextul discuţiilor metateoretice privind aplicarea logicilor în ştiinţă, în înfruntarea dintre logica clasică, concepţiile intuiţioniste, constructiviste, formaliste şi teoria lui Wittgenstein asupra reconstrucţiei logice a matematicilor. Impotriva restricţiilor ontologice privind construcţia formelor logice formulate de Wittgenstein, atitudinea nouă a lui Carnap se exprima prin „principiul toleranţei" : „Nu trebuie să stabilim prohibiţii, ci numai să ajungem la convenţii" [38], propunînd în locul interdicţiilor de diverse tipuri o construcţie liberă a structurilor formale : „În logică nu există morală. Oricine poate construi logica sa, adică forma lingvistică, aşa cum doreşte" [39]. Singurul lucru care i se cere este să exprime raţiunea propriei sale metode sub forma regulilor sintactice, nu a argumentelor filozofice. Mai tîrziu [40], Carnap precizează şi reformulează conţinutul acestei idei. „Construcţia unui calcul şi alegerea proprietăţilor lui particulare sînt convenţii de definiţii pentru *L*-concepte [41] în cadrul unui sistem seman-

---

[37] Formulată iniţial de R. Carnap în *Logische Syntax der Sprache*, Viena, Springer, 1934.

[38] R. Carnap, *op. cit.*, p. 44—45.

[39] *Ibidem*, p. 45.

[40] Idem, *Introduction to Semantics*, Cambridge, Mass., 1942.

[41] Adică a conceptelor determinate cu mijloace logice.

Scanned with OKEN Scanner

limitată dacă conceptele se vor adecvate. Şi dacă se dă un sistem semantic *S*, atunci construcţia unui calcul *K* în acord cu *S* nu este de asemenea pur convenţională : în unele privinţe, trăsăturile lui *K* pot fi alese arbitrar, în altele acestea sînt predeterminate de *S*“ [42]. Prin trecerea de la etapa sintactică la cea semantică în logica ştiinţei, teza convenţionalităţii se reformulează : ea nu se mai referă la logică ca atare, ci la formalizarea ei printr-un sistem logistic, logica nemaifiind echivalentă cu un calcul, o „formă lingvistică“, ci cu un sistem semantic. De aceea se va vorbi de convenţionalitatea sintaxei logice, a regulilor formale ale calculului, nu a logicii.

Ideea *convenţionalităţii* în logică a avut o influenţă considerabilă asupra metaştiinţei. Ea a generat însă şi o serie de critici care-i negau orice valoare, chiar şi una operaţională, identificînd-o cu o teză *convenţionalistă* şi relativistă. Înţelegerea valorii epistemologice a ideii lui Carnap reclamă integrarea ei în situaţia ştiinţei din deceniile al treilea şi al patrulea. În opera lui Carnap, această teză este după [illegible] în raport cu înţelegerea procedurilor de axiomatizare logică a fizicii. Axiomatizarea formalizată a fizicii, în care apărea necesitatea explicitării instrumentelor logice utilizate, se producea paralel cu explozia sistemelor logice neclasice. În aceste condiţii a apărut o problemă metodologică extrem de dificilă : care dintre sistemele de logică să fie utilizat ca bază pentru axiomatizarea ştiinţei ? Pentru logica ştiinţei şi epistemologie, aceasta reprezintă o situaţie cu totul nouă. Vechea ştiinţă nu era confruntată cu o asemenea problemă şi nici nu putea fi, deoarece logica clasică nu avea sisteme alternative suficient elaborate, iar aplicarea ei în ştiinţă nu era explicită. In perioada la care ne referim, sistemele logice nearistoteliee depăşiseră stadiul unor proiecte filozofice şi se axiomatizaseră, devenind logici mature. Relativizarea unei logici puternic elaborate teoretic în condiţiile în care se impunea tot mai stringent rolul ei constitutiv pentru teoria fizică reprezenta situaţia conceptuală care a generat ideea convenţionalităţii. Teza lui Carnap s-a născut din convergenţa logicii şi a ştiinţelor (fizica şi matematica) în momentul în care axiomatizarea lor formalizată antrena logica subiacentă în jocul explicit al construcţiei axiomatice, regulile ei de definire şi de deducţie trebuind acum enunţate direct. În acelaşi timp, o serie de dificultăţi ştiinţifice marcau limitele logicii clasice în descrierea structurii ştiinţei. Aplicării unor noi formalisme logice în ştiinţă, cerute de tendinţele constructiviste afirmate tot mai puternic în această perioadă, i se opuneau concepţiile

[42] R. Carnap, *Introduction to Semantics*, p. 248.

Scanned with OKEN Scanner

ontologiste în logică, dominante în tot secolul al XIX-lea şi prezente încă în realismul epistemologic naiv sau în teoria absolutismului logic a lui Wittgenstein. Era necesară o idee care să violenteze profund această viziune tradiţională, care să creeze libertăţi noi pentru ştiinţă, să detaşeze — operaţional şi provizoriu — procesul logic al construcţiei ştiinţei de orice „angajament ontologic" anterior, prejudecat. Ştiinţa avea nevoie de o „idee-program" liberalizatoare. Această eliberare trebuia să se producă în primul rînd în domeniul logicii, organonul ştiinţei. La această necesitate răspundea într-o anumită măsură teza convenţionalităţii : „Sarcina nu este de a decide care dintre diferitele sisteme este adevărata logică, ci de a examina proprietăţile lor formale şi posibilităţile pentru interpretarea şi aplicarea lor în ştiinţă" [43]

Principiul „convenţionalităţii formelor lingvistice", aşa cum îl numea în ultima perioadă Carnap, reprezintă o idee metodologică cu o valoare operaţională şi teoretică deosebită pentru momentele de constituire a unor teorii ştiinţifice fundamentale, pentru perioadele de trecere la un cadru conceptual (paradigmă) nou, perioade caracterizate de „starea de complementaritate" „adevărurilor profunde", a ipotezelor epistemologice, descrisă în domeniul fizicii

afirmaţia potrivit căreia principiul de toleranţă din sintaxa logică ar conţine o „doctrină a adevărurilor fundamentale convenţional aiese" [44], el referindu-se doar la domeniul structurii sintactice a limbajului ştiinţei. O limită a libertăţii în alegerea formalismelor, pe care n-o consideră însă Carnap, este aceea că toate aceste formalisme se construiesc cu o intenţie interpretativă, că particularităţile lor nu depind numai de un sistem semantic particular avut în vedere, ci şi de o interpretare doar posibilă, care impune anumite exigenţe în construcţia lor. Faptul că sistemele axiomatic-formalizate sînt judecate la nivel metateoretic potrivit cerinţelor consistenţei, completitudinii şi independenţei ne arată că această construcţie formală a lor este ghidată de o intenţie interpretativă, că posedă o intenţionalitate semantică implicită, deoarece aceste cerinţe-principii metateoretice explicitează sensul conceptului semantic de adevăr (ideea generală de adecvare).

Ce se întîmplă cu conceptul cu principiile care-i explicitează conţinutul teoretic în logicile polivalente ?

---

[43] R. Carnap, *Foundations of Logic and Mathematics*, International Encyclopedia of Unified Science, Chicago, 1939, p. 171.

[44] R. Carnap, în A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of R. Carnap*, Illinois,

Scanned with Scanner

Din acest punct de vedere, în ce raport se află aceste sisteme cu logica clasică, bivalentă ? Pentru a putea răspunde la asemenea întrebări e nevoie să se facă distincție între două sensuri ale termenilor „adevărat" și „fals" în logică : sensul fundamental, cel semantic, și sensul derivat, de valori logice, de obiecte abstracte ce se asociază cu o formulă logică și care satisfac anumite relații, de exemplu ale algebrei booleene. Ultimul intră în matricele lui Wittgenstein pentru conectivii propoziționali și pe baza lui se verifică tautologiile logice, iar primul caracterizează raportul sistemului formalizat cu modelele lui.

Spunînd că în logicile neclasice conceptul de adevăr se relativizează, se are în vedere derivat al termenului : un enunț propozițional poate fi pus în corespondență nu doar cu două valori logice, „adevărat" și „fals" (în cadrul calculului propozițional), ci cu mai multe asemenea obiecte, eventual o infinitate numerabilă. În această situație, „legile logice" (tautologiile), care exprimau la nivelul formal, în cadrul calculului propozițional, legile generale ale logicii, se generalizează (în loc de „terțiul exclus" apare,s pre exemplu, „al $n+1$-lea exclus"), legile clasice devenind cazuri-limită ale celor noi.

lași statut metaformal ca și în cadrul logicii clasice, reglînd raportul formalului cu interpretarea, coerența generală a logicu- unitatea sa teoretică. Principiile semantice rămîn permanențe metateoretice. În conformitate cu ele se construiesc și se judecă sistemele formale. Din acest punct de vedere nu apare o diferență semnificativă față de logica clasică. Diferența constă în legile formale constitutive din interiorul sistemelor propoziționale. Sistemele polivalente organizează logic situații mai complexe, de aceea se introduc gradații între cele două valori-limită „adevărat" și „fals". Integrarea lor în procesul cunoașterii, studierea metateoretică a acestor sisteme reclamă însă (cel puțin la limită) logica bivalentă. Bivalența implicată aici este

generală, exprimată de principiile semantice ; ea își conservă și în această situație rolul de condiție „naturală" a oricărei gîndiri științifice. Față de ea, chiar polivalența apare ca un caz particular.

Ceea ce se depășește în polivalența formală sînt expresiile particulare ale bivalenței în cadrul *calculului propozițional*. Iluzia relativismului logic a putut fi generată de situația specială a acestui fragment al logicii, considerat domeniul în care se explicau legile logice, ca și de unitatea indistinctă a formalului cu metateoreti-

Scanned with Scanner

cul în cazul logicii ..... Relativizarea adevărului „formal" este orientată și comandată de principiile generale pe care le conține noțiunea fundamentală de adevăr (invarianții ei, constituantele ei semantice-sintactice, metaformale, exprimînd exigențele adecvării, coerenței și completitudinii sistemelor logice). Deci noțiunea de adevăr, considerată în generalitatea sa, rămîne permanentă de-a lungul tuturor tentativelor de reformare și de reformulare ... permanență funcțională însă, nu un *a priori* absolut sau o structură formală aparținînd unui „eu transcendental". Ea aparține „nucleului ireductibil al logicului", care nu se poate explicita în diverse orizonturi formale (calcule) fără a se presupune pe sine însuși. În felul acesta; utilizînd cunoscuta terminologie kantiană, se poate spune că logicile polivalente au afirmat relativitatea constitutivă a teoriilor (sistemelor) logice în cadrul unui „absolutism" *regulativ* al principiilor metalogice.

8. Condițiile adevărului științific

Pe lîngă valoarea de adevăr a enunțurilor propoziționale, corespunzînd realizării lor într-un model sau corespondenței lor cu o stare de lucruri, teoria cunoașterii se interesează și de alte determinări ale enunțurilor ... depășesc problema simplă a adecvării și care le conferă o valoare mai generală, *valoarea științifică*. Caracteristicile care compun valoarea științifică se determină cercetînd : domeniul enunțurilor (sfera lor de generalitate), sistemicitatea (gradul de integrare într-un sistem teoretic), puterea inferențială (capacitatea de a genera enunțuri noi prin aplicarea asupra lor a regulilor de inferență), referentul, conținutul informațional, capacitatea explicativ-predictivă, „tăria". conținutului ..., valoarea operațională (posibilitatea de a fi convertite în reguli ale metodologiei cunoașterii sau acțiunii raționale), valoarea euristică, performanța predictivă, noutatea, originalitatea, puterea de a organiza un domeniu al experienței etc. Valoarea științifică este un concept *relativ*, dependent de natura problemelor care ni se pun și pe care ni le punem în legătură cu enunțurile științifice : integrarea lor în sistem, verificarea, utilizarea lor în predicții sau acțiuni etc. K. Popper, avînd în vedere problema verificării, definea în felul următor valoarea științifică : „Este preferabilă teoria care cuprinde o mai mare can-

Scanned with Scanner

titate de informație empirică sau este mai bogată în *conținut*, care este mai tare din punct de vedere logic, are o capacitate explicativă și predictivă mai mare și care poate fi astfel *testată mai sever* prin compararea faptelor prezise cu obscrvațiile. Pe scurt, noi preferăm o teorie interesantă, îndrăzneață și extrem de informativă unei teorii banale“ [45]. În general, determinările proprii valorii științifice a enunțurilor sînt acelea care sînt cerute ipotezelor științifice.

Valoarea științifică a unui enunț este astfel mult mai complexă decît valoarea lui de adevăr. Cele două valori sînt însă corelate (adevărul formează baza constituirii valorii științifice, a conținutului cognitiv, a puterii explicativ-predictive, a sistemicității) *, dar nu se identifică (există enunțuri adevărate fără valoare științifică, pot exista enunțuri cu valoare științifică fără să fie determinate sau determinabile sub raportul adevărului : ipotezele, regulile, prescripțiile normative, convențiile etc.).

Verificarea în știință a adevărului unui enunț constituie un moment care participă alături de alte procedee și operații la stabilirea valorii lui științifice. De aceea verificarea empirică nu poate fi considerată separat de alte teste la care se supun enunțurile teoretice, de alte tehnici și strategii de evidențiere a valorii științifice. Verificarea experimentală nu se face independent de cercetarea sistemicității, generalității, conținutului logic etc. ale unui enunț ; ca urmare, criteriul experimental al adevărului nu poate fi izolat de celelalte [illegible] se face pentru o propoziție formulată într-un context de cunoaștere determinat și de aceea nu este independentă de toate legăturile teoretice ce se stabilesc între propoziție și restul teoriilor sau ipotezelor științifice. Punerea problemei verificării în acest mod corespunde cu cerința „angajării ei în activități precizante“ și, în același timp, cu practica reală a cercetării științifice. În acest fel, verificarea va apărea corelată cu demonstrația, cu justificarea, cu tehnicile sintactice-semantice de depistare a caracterului nomologic (legic), cu modalitățile de organizare deductivă a cunoașterii (matematizarea, formalizarea, axiomatizarea) etc. Am putea numi, în general, toate aceste activități verificarea *adevărului științific*.

Problema verificării adevărului științific se formulează în mod diferit în raport cu concepțiile generale dominante în anu-

---

[45] K. Popper, *Adevăr, raționalitate și progresul cunoașterii științifice*,

* Doar adevărurile se organizează
erorile cad, formînd o masă amorfă.

Scanned with OKEN Scanner

mite perioade istorice privind natura şi structura ştiinţei, cu idealurile organizării cunoaşterii. Aristotel, inspirat de Platon, a dezvoltat o teorie sistematică a ştiinţei (în acord cu reflecţiile contemporane lui despre matematică), care a dominat realmente secole de-a rîndul gîndirea ştiinţifică şi filozofia ; este vorba de *teoria ştiinţei demonstrative* : ştiinţa şi demonstraţia sînt coextensive (apodictic=ştiinţific). În conformitate cu teoria aristotelică, obţinute demonstrativ cu ajutorul

inferenţei logice, premise de la [illegible] ireductibile, care trebuie acceptate ca evidente. Problema verificării adevărului se confundă cu problema demonstrării concluziilor pe baza premiselor-principii. De la axiome, adevărul „iradia" prin demonstraţie la consecinţe. Adevărul axiomelor era obţinut şi justificat *direct* prin intuiţie intelectuală, inducţie, dialectică. De aceea, în această viziune, evidenţa va fi mereu invocată ca o garanţie a adevărurilor prime (Descartes, Husserl). Verificarea însăşi este concepută ca un *recurs demonstrativ la o evidenţă*. Pentru a respinge obiecţiile sceptice, Aristotel considera că ştiinţele speciale sînt incapabile să ofere un fundament pentru propriile lor principii fără a cădea în cerc vicios sau în regres la infinit ; de aceea el nu a conceput posibilitatea justificării *reductive* a adevărului principiilor plecînd de la adevărul consecinţelor în interiorul unui sistem ştiinţific deductiv.

Concepţia asupra ştiinţei a lui Aristotel conţinea cîteva cerinţe greu de îndeplinit simultan în practica ştiinţifică : deductivitatea, existenţa principiilor prime acceptate ca evidente şi fundamentul empiric. În dezvoltarea ulterioară, din această concepţie sintetică s-au dezvoltat două concepte de ştiinţă : unul care răspunde postulatelor deductivităţii şi evidenţei, „ştiinţa raţională", care porneşte de la principii evidente şi procedează prin deducţii logic riguroase, şi altul, „ştiinţa empirică", care pleacă de la datele experienţei şi procedează analitic-inductiv, idealul organizării ei fiind „sinteza inductivă", în acord cu postulatul fundamentului empiric.

Epistemologia contemporană situează problema verificării adevărului în perspectiva autofundării sistemelor ipotetico-deductive. Ea admite perspectiva verificării adevărului ipotezelor în contexte ştiinţifice pe baza adevărului consecinţelor derivate din ele. Adevărul se poate propaga în sistemele ştiinţifice de la concluzii spre premise. Premisele nu se mai justifică direct, independent de concluziile particulare pe care le generează prin

ipoteze; adevărul axiomelor nu mai preexistă construcției deductive și testării sistemului obținut în ansamblul său.

Teoria științei ca *sistem ipotetico-deductiv* prezintă avantaje epistemologice în raport cu doctrina aristotelică sau cu teoria empirist-inductivistă a științei, avantaje care o apropie de o descriere mai realistă a științei. În această interpretare epistemologică, organizarea ipotetico-deductivă a științei manifestă și asigură deschiderea cunoașterii în raport cu experiența, cu practica, pe baza *autoreglării* progresive a relațiilor complexe dintre teorie și experiment. Acest model evidențiază rolul factorului teoretic în cunoașterea experimentală în toate momentele acesteia, permite înțelegerea producerii și a rectificării teoretice continue a rezultatelor experimentale și a reajustării sau selectării ipotezelor în lumina experienței (funcția critică a experimentului). În cadrul lui se poate înțelege mai corect cum funcționează la nivelul specific al științei practica, criteriul fundamental al adevărului.

Pe de altă parte, modelul organizării ipotetico-deductive a științei a generat și o interpretare epistemologică convenționalistă (H. Poincaré, H. Dingler, P. Duhem etc.). Această concepție, absolutizînd independența relativă a teoriei obținute în cadrul dezvoltării ei axiomatice-formale în raport cu realitatea, reduce rolul postulatelor și al axiomelor sistemelor numai la termenilor teoretici fun-

sînt convenții al căror rol este să stabilească sensul termenilor primitivi, să-i introducă și să permită organizarea logică a teoriei. Concepția convenționalistă supraevaluează componența analitică (definițională) a postulatelor sistemelor teoretice. Axiomele în sistemele teoretice (matematice, fizice, biologice etc.) îndeplinesc simultan funcții: atribuie sens termenilor teoretici (funcția definițională, semantică) exprimă ipotezele despre obiectul cercetării (funcția informativă). Interpretarea convenționalistă subestimează sau neagă ultima determinare a principiilor, a axiomelor științelor.

Relația verificării cu adevărul prezintă particularități distincte în științele logico-matematice în raport cu cele experimentale. În mod curent, în expunerile tradiționale problema verificării adevărului enunțului în disciplinele formale se identifică cu demonstrarea validității acestuia. Reorganizarea logică a aces-

aristotelic

demonstrative din diferitele [illegible]
sensul tehnic al sistemelor logice contemporane este un concept abstract și poliform, admițînd o serie de forme speciale în raport cu nivelul (sintactic, semantic) și cu problemele puse, cu natura [illegible]
logistice care codifică totalitatea [illegible]
prezentată prin derivarea formală : o derivare într-un sistem logistic este o secvență finită de formule, formată prin aplicarea regulilor de inferență asupra unui grup de axiome, astfel încît fiecare formulă a secvenței este sau o axiomă, sau e obținută din formule care o precedă în secvență.

concept al demonstrației în perspectiva cercetărilor

una inductivă (în inferența probabilă). Vorbind despre consecință

verificarea (coincidența lor are loc doar pentru sistemele formale

rea unui model standard, reducerea la anumite forme normale, recurgerea la o evidență etc. Neechivalența demonstrației cu ve-

elementară există enunțuri adevărate indemonstrabile. Al treilea

adevăr. Obiectul ei îl constituie *regulile* în conformitate cu care [illegible] de fundare și de efectivitate.

Scanned with OKEN Scanner

Verificarea teoriilor ştiinţifice

Verificarea adevărului ştiinţific al enunţurilor teoriilor neformale în cadrul ştiinţei de tip ipotetico-deductiv implică supunerea acestora la o multitudine de probe : „Orice teorie ştiinţifică de nivel înalt este supusă la patru baterii de teste : empirice, interteoretice, metateoretice şi filozofice“ [46]. În unele teorii gnoseologice ale verificării este supraestimată valoarea testului empiric, deşi nici acestuia nu i s-a elucidat natura, fiind în mod curent prezentat ca o simplă confruntare a previziunilor unei teorii cu „datele“ empirice, fără a se analiza în detaliu modalitatea congruenţei dintre teorie şi experienţă şi fără a realiza epistemologic problematicitatea acestei întîlniri.

Orice nouă teorie propusă este supusă nu numai unor teste empirice, ci şi unora pur conceptuale. Testele conceptuale ale unei teorii factuale constau esenţialmente în examinarea modului în care teoria se acordă cu tradiţia validă, ştiinţifică şi filozofică. Chiar o teorie revoluţionară, dacă e ştiinţifică, nu „se revoltă“ împotriva întregii cunoaşteri anterioare, ci trebuie să fie consistentă cu logica, matematica (cel puţin parţial) şi cu o parte a teoriilor factuale considerate adevărate în primă aproximaţie.

Testele *interteoretice* constau în examenul compatibilităţii ipotezei propuse cu restul cunoaşterii ştiinţifice în vederea asigurării coerenţei globale a acesteia şi în vederea multiplicării numărului de elemente de suport ale unei ipoteze sau a verificării indirecte a unor teorii care nu sînt empiric testabile într-o manieră directă. Dacă noua teorie acoperă un domeniu nou, netratat anterior de o teorie acceptată, atunci ea trebuie să fie compatibilă cu teoriile fundamentale ale ştiinţei. Dacă însă domeniul de referinţă al noii teorii include pe acela al unei teorii mai puţin cuprinzătoare şi dacă ultima s-a dovedit a fi parţial adevărată, atunci o condiţie mai tare va trebui satisfăcută : noua teorie (ipoteză) va trebui „să includă“ vechea teorie sau cel puţin să aibă o suprapunere cu aceasta „la limită“. Ultima condiţie este numită „principiul de corespondenţă al lui Bohr“. El este un principiu *euristic* care a condus la formularea unui nou formalism matematic şi la construirea unei interpretări fizice corecte pentru două mari teorii fizice : teoria relativităţii şi mecanica cuantică. Esenţa acestui principiu afirmă necesitatea existenţei unor relaţii de limită între ipoteza nouă şi vechea teorie. Dacă se analizează logic acest principiu, se observă că el con-

---

[46] Mario Bunge, *Verification des théories scientifiques*, în *Logique et analyse*, 1966, p. 145.

Scanned with Scanner

ține cîteva componente : a) relațiile de limită nu sînt cerute pentru nivelul formalismului matematic (substructura matematică a ipotezei), ci numai pentru *nivelul aplicării teoriei ;* b) el ne dă un gen de „definiții implicite" pentru „conceptele de corespondență" (concepte relaționale, care exprimă raportul celor două teorii).

Examenul *metateoretic* al ipotezelor științifice poartă asupra caracterelor formale, semantice, epistemologice sau metodologice ale acestora. Testul formal constă în demonstrarea consistenței și validității interne a ipotezei. Din punct de vedere semantic se cere ca o ipoteză (teorie) să aibă exactitate (= univocitate semantică), unitate conceptuală. Cu metodele sintactico-semantice se cercetează capacitatea inferențială a ipotezei, sistemicitatea ei, se detectează indicii formali ai caracterului ei nomologic. Epistemologic, un enunț este considerat din punctul de vedere al adîncimii teoretice, performanței explicative și predictive, puterii de organizare, de unificare teoretică a unui domeniu al experienței și cunoașterii etc. Cercetarea metodologică prealabilă probei empirice vizează caracterul testabil al teoriei (ipotezei) și al metodelor ei de verificare (proba probelor), a presupozițiilor ei specifice și generice.

Cercetarea științifică a cristalizat o serie de principii exprimînd cerințe metateoretice în raport cu ipotezele științifice. Ele conțin aspecte formale și neformale în același timp, fiind *euristice* (supoziții-ghid sau constrîngeri în construirea unei teorii) sau *constitutive* (apărînd în corpul teoriilor), avînd o natură *epistemologică* (condiții ale obiectivității cunoașterii) sau „ontologică" (referindu-se la relațiile obiective dintre lucruri), îmbrăcînd forme speciale în funcție de natura și de specificul teoriei considerate. Este vorba de principiile invarianței (covarianței), relativității, simplicității, cauzalității, imposibilității etc. Principiul relativității, de exemplu, admite o serie de expresii particulare în raport cu fizica clasică (relativitatea galileeană) sau cu fizica relativistă (invarianța în raport cu transformările Lorentz). El se referă la legi (legile fizicii clasice, de exemplu, trebuie să fie invariante la transformările de coordonate reprezentînd schimbări de sisteme de referință inerțiale), la principiile fundamentale ale teoriei, nu la evenimente, la fapte. El este, după Einstein, „un principiu de restricție pentru legile naturale", euristic și normativ. Acest principiu se referă la ecuațiile fundamentale (legile de cel mai înalt nivel se supun acestor condiții de covarianță, nu consecințele lor particulare), motivarea principală fiind asigurarea universalității și obiectivității la nivelul principiilor (legile fundamentale).

Examenul *filozofic* prealabil al ipotezei, cel mai controversat,

Scanned with CamScanner

neral al ştiinţei într-o anumită perioadă istorică. Una dintre prescripţiile negative de natură „metafizică" constă în aceea că teoriile să nu conţină entităţi metafizice indezirabile, a căror existenţă ar contrazice spiritul însuşi al ştiinţei respective.

Evident, probele neempirice pot conduce la considerarea teoriei ca „rezonabilă", „verosimilă", bine construită, dar nu pot decide singure asupra adevărului ei. Toate aceste criterii, pe de o parte, nu sînt independente şi, pe de altă parte, nu sînt absolut obligatorii, iar unele comportă riscuri : sînt „cu două tăişuri" (principiul simplicităţii, probele filozofice). Nu întotdeauna examenele neempirice sînt făcute într-o manieră explicită, detaliată. Adesea ele se amalgamează în „simţul teoretic" al savantului, intuiţia ştiinţifică. Numai în polemicile generate de o idee sau în urma paradoxurilor şi a dificultăţilor apărute se explicitează într-o măsură mai mare totalitatea acestor teste prealabile.

Verificarea experimentală propriu-zisă, proba empirică care se realizează în ştiinţă criteriul practicii, comportă în activitatea de cercetare următoarele etape [47] .

(a) *Prepararea teoriei pentru proba empirică.* Se pleacă de la corpul A de cunoştiinţe prealabile. Să presupunem că vrem să verificăm o teorie generală T_1, cum ar fi electromagnetismul lui Maxwell mecanica cuantică: acest tip ipoteze care să specifice în detaliu proprietăţile obiectului. Ea nu vorbeşte despre fenomene observabile, ci despre fenomene ce trebuie inferate. De aceea ea nu e verificabilă direct. Pentru a o aplica la obiecte concrete trebuie să i se construiască un model: trebuie să-i adăugăm lui T_1 un ansamblu S_1 de ipoteze subsidiare, care să conţină simplificările auxiliare ; trebuie de asemenea să-i adăugăm unele date experimentale privind obiectul cercetat, informaţii empirice sub formă premiselor E_1. Acestea nu sînt date brute, complet străine lui T_1, ci date „rafinate", rezultînd din manipulaţiile teoretice asupra unui ansamblu de date experimentale, de exemplu expresia observaţiilor astronomice în coordonate copernicience. Ele vor fi astfel traduse în limbajul teoriei T_1 în E_1. Este necesar să se adauge de asemenea ipoteze de legătură (punţi) I_1 între conceptele teoretice şi cele observaţionale, ceea ce se numesc adesea „definiţii operaţionale". Ipotezele-punţi cu ajutorul cărora se supun la probă teoriile şi ipotezele ştiinţifice sînt ele însele teoretice. Ele pot aparţine teoriei de verificat sau unor teorii auxiliare, constituind „instrumente conceptuale" asociate teoriei în vederea testării. Ele nu sînt în

[47] Vezi M. Bunge, *Scientific Research*, Viena, Springer-Verlag, 1967, vol. I, p. 499 şi 504 ; vol. II, p. 145—158 şi 330—357.

Scanned with OKEN Scanner

realitate definiţii operaţionale, reguli de corespondenţă sau ipoteze interpretative, cum se spune adesea, ci legi fizice ce trebuie verificate independent. Funcţia lor e metodologică nu semantică. Din tot acest ansamblu se degajează o mulţime de teoreme T_1, consecinţele verificabile ale teoriei T_1. Ele au fost numite şi „propoziţii observabile", deşi, în realitate, conţin concepte fără conţinut empiric sau care nu este direct controlabil. Se impune de aceea traducerea lui T_1 într-un limbaj semiempiric-semiteoretic. Aceasta nu este o problemă pur lingvistică sau semantică, ci una esenţial ştiinţifică. Astfel se obţine T^x, un eşantion interpretat al lui T_1.

(b) *Producerea* presupunem derivat un ansamblu de consecinţe noastră că trebuie supunem experienţei. Pentru aceasta nevoie de planificarea experienţe nu pur şi simplu de a observa ce se petrece. Trebuie să producem un ansamblu E_2 de observaţii comparabile cu T_1. Aceasta impune o muncă teoretică prealabilă de aceeaşi amploare ca aceea care a condus la T^x. De obicei se procedează astfel: avem un ansamblu T_2 de teorii auxiliare privind complexul constituit din obiect împreună cu mediul său, în particular cu aparatele care intră în interacţiune cu el; aceste teorii servesc pentru a da un sens operaţiilor empirice. În orice măsurare modernă intervin cu titlu auxiliar mai multe teorii servind la explicarea funcţionării aparatajului, la proiectarea experimentului şi la interpretarea rezultatelor lui. Acestea sînt teorii specifice privind planul experimental, constituind „partenerii conceptuali" ai instrumentelor materiale utilizate în testul empiric. Se adaugă necesar ipoteze-punţi, care ne permit să citim instrumentele. În orice caz, va trebui să folosim teoria care trebuie verificată, deoarece este vorba de a face observaţii asupra obiectului ei. Rezultatul acestui total de operaţii conceptuale şi empirice va fi un ansamblu de „date" experimentale rafinate de teoriile care intervin. El va fi prin E^x tradus într-un limbaj semiteoretic.

(c) *Întîlnirea experienţă.* Avem acum un ansamblu T^x, un eşantion interpretat T_1 şi E^x, un eşantion elaborat date rafinate ajutorul cunoştinţelor teoretice al întregului ansamblu experienţe. În confruntarea aceasta sînt mai întîi două cazuri posibile: sau E^x este relevantă pentru T_1 sau nu. În primul caz, cele două se pot acorda sau nu: În cazul favorabil se conclude că E^x confirmă T_1 în domeniul explorat. Dacă E^x este în dezacord cu T_1, fie se respinge

se vor examina critic. În cazurile teoriilor axiomatizate se pot selecta mai ușor premisele responsabile de eșec. Selecționarea acestora este foarte complicată, dar nu imposibilă. Problema aceasta poate fi rezolvată gradual, pas cu pas. Procedeul de verificare este gradual. Confirmarea sau respingerea unei teorii, pe de altă parte, nu sînt directe. De aceea testul factual nu este definitiv. Ceea ce trebuie să subliniem îndeosebi este interdependența teoric-experiment în funcționarea testului empiric ipotezelor.

Procesul verificării adevărului științific este complex. În primul rînd, deoarece nici o teorie nu ne dă, singură, rezultate purtînd asupra faptelor experienței. În al doilea rînd, deoarece nici o experiență nu se face fără ajutorul mai multor teorii. În al treilea rînd, pentru că verificarea experimentală se face în contextul unui ansamblu de teste și nu e singura care decide. În al patrulea rînd trebuie subliniat faptul că toată procedura teoretică și experimentală de testare descrisă pînă acum este valabilă în această formă în cadrul unei „științe normale", a unei etape în care știința se dezvoltă în interiorul unui cadru conceptual (paralogice. Exigențele de operaționalitate discutate aici nu au valabilitate decît în raport cu un cadru conceptual prealabil. ... perioada de revoluție a științei, cînd apar ipoteze care pun în discuție nu numai anumite aspecte particulare ale vechilor teorii, ci însăși substructura lor categorială, verificarea adevărului științific devine o problemă mult mai complexă.

În perspectiva descrisă mai sus se poate înțelege insuficiența teoriilor unor școli ale filozofiei științei pentru înțelegerea raportului cunoașterii cu experiența : confirmaționismul inductiv (H. Reichenbach, R. Carnap), falsificaționismul deductivist (K. Popper), convenționalismul (H. Dingler, P. Duhem, H. Poincaré), operaționalismul (P. W. Bridgman). Inductivismul exagerează valoarea confirmării empirice, argumentînd pentru maximizarea gradului confirmare a ipotezelor. Deductivismul subestimează ideea confirmării, considerînd, după Popper, că un grad înalt de confirmare nu ne duce la un grad înalt al adevărului, acesta putînd fi ruinat complet de o singură instanță a experienței negative.

K. Popper a schițat o metodologie a științei lipsită de orice element inductivist. În cadrul acestei reconstrucții logice a metodei științifice, esențiale sînt următoarele momente : (P_1) punctul de plecare al cunoașterii îl constituie *problemele ;* (*B*) întotdeauna avem o „cunoaștere de fond" în raport cu care apar situațiile pro-

Scanned with Scanner

blematice, cunoaşterea este întotdeauna *teoretică ; (IT)* încercăm să rezolvăm problemele propunînd soluţii tentative, ipoteze alternative ; *(EI)* aceste ipoteze sînt supuse unui proces de selecţie, în care maniera fundamentală de procedare este falsificarea lor ; rezistenţa

corpul teoretic ; în toată această procedare, singurul instrument logic al criticii teoretice este logica deductivă, singura validă, ea asigurîndu-ne retransmiterea falsităţii de la concluzii spre premise ; (P_2) rezultatul unui asemenea proces este o nouă problemă, o nouă situaţie problematică. Progresul ştiinţific poate fi măsurat prin diferenţa de profunzime dintre (P_2) şi (P_1), dintre problema la care am ajuns şi aceea de la care am plecat. El este o „aventură în necunoscut, în posibilităţi deschise". După propria sa caracterizare recentă, K. Popper propune o teorie non-inductivă a aprecierii critice a teoriilor ştiinţifice şi a creşterii cunoaşterii ştiinţifice prin eliminarea „erorilor".

Carnap a încercat să formuleze regulile nivelului logic al confirmării într-o „logică inductivă", înţeleasă nu ca logică a descoperirii, ci a confirmării ipotezelor pe baza evidenţei empirice. Această logică, fundată pe interpretarea şi pe construcţia semantică a conceptului probabilităţii logice, nu poate însă cuprinde în întregime procedura complexă a faptului verificării ipotezelor ştiinţifice. Ea se aplică dealtfel unor limbaje extrem de simple în care nu se pot exprima teoriile ştiinţifice. Metodologia lui Popper a fost şi ea criticată pentru unilateralitatea ei esenţială : excluderea elementelor inductive din „logica" ştiinţei. Aceasta a condus la neexplicarea corectă a funcţiei *predictive* a teoriilor ştiinţifice, ca şi o negare a sistematicităţii şi a solidarităţii cunoaşterii ştiinţifice.

Într-o filozofie a ştiinţei care recunoaşte rolul teoriei în „producerea" datelor şi valoarea probelor neempirice în validarea unei teorii, datele pot constitui „ocazii" pentru descoperirea unor probleme, pot avea un rol instrumental în generalizările empirice şi o importanţă deosebită în stadiile iniţiale ale dezvoltării ştiinparte, deoarece probele empirice constituie o parte a unei baterii

dacă sînt nefavorabile, încă nu sînt conclusive, deoarece testul

Convenţionalismul este oarecum opusul celor două filozofii

Scanned with OKEN Scanner

amintite : recunoscînd valoarea solidarității cunoașterii teoretice, el nu satisface exigența controlului empiric al ipotezelor, nefiind nici el capabil să domine situația cognitivă a verificării în toată complexitatea ei. Convenționalismul în filozofia științei s-a dezvoltat într-o mare diversitate de forme, vizînd aspecte diferite ale cunoașterii : convenționalismul extrem („voluntarismul metodologic" al lui H. Dingler), „pragmatismul conceptual" al lui C. I. Lewis, „subiectivismul selectiv" al lui A. Eddington, teoria lui Poincaré asupra principiilor considerate „definiții deghizate", convenționalismul logic (H. Hahn, K. Ajdukiewicz și L. Rougier). În problema verificării ipotezelor, o teorie apropiată de convenționalism, foarte subtilă și influentă, este teoria lui Duhem, reluată într-o variantă nouă sub influența pragmatismului de Quine. Combătînd empirismul în filozofia științei, Duhem considera că în cunoaștere falsificarea este la fel de inconclusivă ca și verificarea (confirmarea pozitivă). O teorie științifică nu constă dintr-un singur enunț : ea este o conjuncție a unui mare număr de enunțuri $T_1, T_2, ..., T^n$. De aceea, chiar dacă T e falsificată, nu există în general o cale pentru a cunoaște care dintre ipotezele T_i trebuie respinsă. O singură ipoteză sau teorie fizică nu este inconsistentă prin ea însăși cu nici un „dat" experimental, deoarece construcția aparaturii de experimentare e bazată și pe ipoteze fizice, altele decît cele de testat. Modelul simplu al falsificării ar reprezenta corect testarea unei ipoteze fizice numai dacă s-ar cunoaște că celelalte [illegible] pe care s-a bazat predicția sînt adevărate. Dar logica inductivă nu poate asigura o verificare completă a ipotezelor. Dacă rezultatul unui experiment este negativ, nu putem conclude logic că ipoteza T_i este falsă. Singurul lucru care ne învață (un asemenea) experiment, spunea P. Duhem, este că printre propozițiile utilizate pentru a prezice fenomenul există cel puțin o eroare ; dar unde este această eroare e tocmai ceea ce el nu ne spune. De aceea așa-zisele „experimente cruciale" ale științei clasice nu sînt posibile. Nici o ipoteză științifică nu poate fi izolată de presupozițiile auxiliare pentru a fi falsificată separat prin observații experimentale.

Concluzia lui Duhem este următoarea : ipotezele teoretice în știință sînt la fel de imune pentru falsificare pe cît de incapabile de verificare conclusivă. De aceea partea explicativă a teoriilor (ipotezele fizice) este convențională, singura parte esențială rămînînd cea relațională, ecuațiile matematice.

Mai tîrziu, Quine va considera că „știința globală este ca un cîmp de forță ale cărui condiții-limită sînt date de experiență. Un conflict cu experiența la periferie prilejuiește reajustări în interiorul cîmpului... Dar cîmpul total este astfel subdeterminat de

Scanned with OKEN Scanner

condițiile sale limită, de experiență, încît există posibilități multiple de a alege ce propoziții vor fi reevaluate în lumina unei experiențe particulare contrare... Orice propoziție poate fi menținută ca adevărată dacă vom face modificări destul de însemnate în altă parte a sistemului. Chiar o propoziție foarte apropiată de periferic poate fi menținută ca adevărată în fața experienței îndărătnice invocînd halucinații sau prin corectarea cîtorva propoziții de genul celor numite legi logice. Și, invers, prin aceleași procedee nici o propoziție nu este imună față de operația revizuirii. A fost propusă chiar revizuirea legii logice a terțiului exclus ca mijloc de a simplifica mecanica cuantică. Și ce diferență, există, în principiu, între o astfel de schimbare și schimbarea prin care Kepler l-a înlocuit pe Ptolemeu, Einstein pe Newton sau Darwin pe Aristotel ?" [4] În spiritul tradiției pragmatismului, Quine consideră că adoptarea unui sistem științific este identică cu adoptarea unui limbaj și alegerea între diferite limbaje este determinată de considerații pragmatice.

Conform „tezei Duhem-Quine", orice teorie (constînd dintr-o propoziție sau dintr-o conjuncție finită de propoziții) poate fi permanent salvată de la respingere prin ajustări corespunzătoare în cunoașterea de fond în care ea este introdusă. Teza are două interpretări : în interpretarea *slabă*, ea asertează doar imposibilitatea unei lovituri experimentale directe pentru o ipoteză teoretică, negîndu-se posibilitatea unei respingeri a oricărui component separat al unui sistem teoretic ; interpretarea ei *strictă* exclude orice regulă de selecție rațională a alternativelor ipotetice. Cele două interpretări, deși diferența lor e metodologic esențială, nu au fost prea clar separate. Ultima este mult mai apropiată de convenționalismul filozofic și mult mai neacceptabilă din punctul de vedere al procedurilor efective ale științei.

Deși conține elemente valoroase epistemologic (ideea structuralității cunoașterii, critica distincției absolute analitic-sintetic, valoarea deciziilor în metodologia științei etc.), teza convenționalității alegerii ipotezelor simplifică procedurile cognitive reale, deoarece nu ține cont de valoarea tuturor testelor neempirice în sprijinirea unei ipoteze și de caracterul gradual al confirmării sau al revizuirii unei teorii. Nu se poate considera egală revizuirea unei ipoteze specifice cu aceea a unei presupoziții generice sau a unei legi aparținînd structurii logic-conceptuale a sistemului teoretic. Omul de știință poate fi liber să-și aleagă supozițiile și ipotezele sale, dar el nu e liber să-și aleagă presupozițiile : ele

[4] W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Harvard, Mass.,

Scanned with Scanner

nu sînt presupozițiile sale, sînt presupozițiile științei. Pe de altă parte, ceea ce știința nu poate decide local printr-o singură experiență se poate decide la nivelul ansamblului experienței și al activității științifice. Doar acesta din urmă permite a se respinge o ipoteză ca inadecvată sau acceptarea alteia ca teorie verificată.

Operaționalismul pornește de la considerarea aspectului operațional, a măsurării implicate în orice proces de verificare. Doctrina operaționalistă impune anumite exigențe metodologice de control și de măsurabilitate tuturor componentelor teoretice ale științei: a nu se admite în corpul acesteia ca avînd sens concepte ce nu pot fi în principiu supuse determinării experimentale. Justețea exigenței de operaționalitate rezidă în respingerea imaginării și postulării speculative a unor mărimi absolute, inaccesibile controlului experimental. Operaționalismul se poate constitui însă ca filozofie a științei, fie ca *idealism convenționalist-relativist* (punînd accentul pe libertatea de a da reguli și pe stabilirea convențională a mărimilor fizice printr-o alegere arbitrară a unui procedeu de măsurare), fie ca *realism operațional*, detașîndu-se de simplificările și de prejudecățile empirismului tradițional într-o direcție constructivă, conformă cu pozitivitatea științei, blocînd apariția unor explicații pseudoștiințifice. Operaționalismul singur, ca oricare dintre filozofiile amintite aici, nu-și poate asuma corect întreaga situație a componentei experimentale a cunoașterii. Acestea nu se pot institui în filozofii complete ale cunoașterii. Pentru a se realiza acest deziderat, scria M. Bunge, e necesară „o nouă filozofie a științelor, aliată unei metodologii realiste a cercetării și recunoscînd valoarea solidarității cunoașterii în ansamblul ei“ [49].

10. Concluzii

Doctrinele filozofice speculative ale cunoașterii, care-și iau dreptul de a prescrie din proprie autoritate și după propriile lor proceduri ceea ce poate și trebuie să fie metoda autentică a științei, s-au dovedit ineficace. Este nevoie, dimpotrivă, de o deschidere sistematică la practica efectivă a cercetării științifice pentru a o putea integra conceptual după criteriile conjuncte ale adecvării și coerenței.

Gnoseologia marxistă, prin orientarea ei generală

---

[49] Mario Bunge, în *Logique et Analyse*, 41—42, 1968, p. 152.

Scanned with OKEN Scanner

capacitatea de a se putea inflexiona în vederea asimilării convenabile a ceea ce se desemnează ca *noutate* în experienţa sui-generis pe care o produce şi o impune atenţiei cercetarea ştiinţifică modernă, constituie şi un instrument indispensabil în coordonarea analizelor şi a rezultatelor mai speciale privind tema comrate direct de filozofia marxistă, o întîlnesc oarecum indirect, la nivelul dialecticilor operatorii ale practicii ştiinţifice, sesizate adesea cu o remarcabilă fineţe. Acesta este cazul metodologiei şi al epistemologiei deschiderii la experienţă *(idoneismul)*, orientare susţinută de F. Gonseth.

Sumară şi nedesăvîrşită, subliniază gînditorul elveţian, cunoaşterea noastră este totodată adevărată şi eficace la diferite nivele şi între anumite limite. El compară cunoaşterea cu o *schemă*, dar nu în înţelesul obişnuit după care schema reprezintă o versiune simplificată a unei realităţi deja cunoscute într-un mod mai profund şi mai complet. În rolul ei cel mai semnificativ, schema pe care o constituie cunoaşterea de care putem dispune la un moment dat nu trebuie interpretată nici ca anterioară, nici ca posterioară cunoaşterii semnificaţiei ei exterioare (= a realităţii pe care o vizează). „Constituirea schemei este mijlocul prin care realitatea pe care o sesizează îşi ia pentru noi structura sa. Schemă şi semnificaţie exterioară nu sînt atunci separabile decît prin jocul a două intenţii opuse : aceea de a ne afirma pe noi în faţa lucrurilor şi aceea de a afirma lucrurile în faţa noastră“ [9]. Dacă am compara schema astfel înţeleasă cu un portret, ar trebui să ne imaginăm că portretul este însuşi mijlocul de a cunoaşte persoana, că realitatea persoanei se constituie pentru noi prin chiar executarea portretului. Deschiderea la experienţă şi la mărturia ei în favoarea eficacităţii angajării noastre în lume reprezintă o garanţie împotriva asimilării cunoaşterii la o simplă construcţie apriori sau la o simplă proiecţie a structurilor propriei noastre subiectivităţi. Pe de altă parte însă, aproprierea de către noi a lumii nu trebuie interpretată ca echivalînd cu o progresivă actualizare a unui model al „lumii însăşi“, de care am dispune deja, cu toate caracterele sale, anterior şi exterior tuturor schematizărilor succesive prin care o aproximăm.

De aceea semnificaţia exterioară a unei scheme trebuie concepută nu ca o realitate în sine, ci ca un „orizont de realitate“. De asemenea cunoaşterea pe care o avem despre această realitate re-

---

[9] F. Gonseth, *La géométrie et le probleme de l'espace*, Neuchâtel, Ed. du Griffon, t. IV, 1949, p. 15.

Scanned with OKEN Scanner

prezintă nu o cunoaștere definitivă, ci „un orizont de cunoaștere". Un „orizont de realitate" (cum ar fi orizontul nostru natural, orizontul fizicii clasice, orizontul relativist, cuantic etc.) sintetizează sui-generis funcția activă, structurantă a subiectului epistemic și ceea ce face ca schema să permită constituirea unei scene convenabile acțiunii, intervenției eficace. Iată de ce definirea pur verbală a obiectivității (obiectivitate = strict conform cu realitatea) nu reprezintă un mare cîștig, deoarece, ca și obiectivitatea, realitatea, așa cum o structurează cunoașterea și activitatea noastră, este și ea o noțiune deschisă. Relația cognitivă reprezintă, cum spune Gonseth, un acord schematic între un real nedesăvîrșit și un spirit în devenire. În lumina succesiunii diferitelor orizonturi de cunoaștere, de realitate și de intervenție eficace, adevărul ne apare ca ceea ce poate fi regăsit din diferite perspective, ca ceea ce comportă cumulare și coordonare, ca ceea ce de-a lungul dialectizărilor și revizuirilor își conservă o valoare inalienabilă de justețe și de eficacitate.

Înscriind aproprierea cognitivă a lumii pe un plan mai vast de cultură și de civilizație, filozofia este preocupată să restituie adevărului integritatea semnificației sale umane, dimensiunea ei etic-existențială, măsura în care orice cunoaștere, de orice tip, reprezintă și un mijloc prin care omul își poate asuma sarcina redefinirii de sine, prin care el își poate modifica conștiința sa de sine. Această direcție umanistă (cunoașterea de sine) a valorificării problematicii adevărului trebuie ținută într-un just echilibru cu cercetările mai riguroase logic-metodologice și epistemologice pentru a nu ajunge la impasul ambiguităților proprii antropocentrismului. Atunci cînd se vorbește nediferențiat de „adevăr uman global", rezultat al tuturor modalităților raportării omului la lume și la sine, cînd se reclamă într-un spirit antiscientist conectarea certitudinii științifice cu lumea percepției concrete și cu lumea valorilor regulatoare ale existenței în realitatea sa globală [1], există riscul de a dilata adevărul indefinit, de a șterge orice limită între adevăr și fals, între valorile epistemologice și alte valori specific umane. În numele constatării că o singură perspectivă nu poate controla accesul la totalitatea valorilor, G. Gusdorf, de pildă, eșuează în afirmarea unui *vérité sans rivages* și, corelativ, a unei toleranțe universale care face ca știința și religia să nu mai reprezinte decît perspective la fel de parțiale asupra unui „adevăr uman global". Astfel de probleme extrem de delicate presupun spirit de finețe și facultatea coordonării coerente a diverselor perspective

---

[1] Vezi G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, t. I, Paris, Payot, 1966.

Scanned with OKEI Scanner

care interesează sui-generis problema adevărului într-o concepție integratoare antropologică și filozofică. Rezervele, uneori excesive, dar în genere justificate, ale specialiștilor în logica științei, metodologie și epistemologie în această privință, dacă nu trebuie judecate cu severitate, nici nu trebuie să inhibe sau să prescrie aventurarea filozofului pe terenul mai puțin sigur al temei privind semnificația general-umană a valorii de adevăr.

Cercetările de sociologie a cunoașterii sînt și ele revelatoare sub acest unghi, cu atît mai mult cu cît ele par azi a depăși niște sociale și acelea ale filozofilor care considerau că orice situare a cunoașterii în perspectivă sociologică îi anulează validitatea și o transformă într-un simplu „epifenomen" al realității sociale.

Paternitatea expresiei „sociologia cunoașterii" este reclamată de filozoful austriac Jerusalem. Preocupări însă de sociologie a

damentele". cunoașterii pe care o realizează disciplinele

Simon, A. Comte, Durkheim, Lévy-Bruhl, Scheler, Mannheim, Pitirim Sorokin, G. Gurvitch etc. Crearea de către

diferitelor modalități ale obiectivării producătoare

de sociologia cunoșterii.

---

cultivă, intuitivă-reflexivă, simbolică-adecvată, colectivă-individuală.

de societăţi globale, clase sociale, grupări particulare şi diversele manifestări ale sociabilităţii (elemente microsociale). Cu tot caracterul aproximativ şi în bună măsură convenţional al delimitărilor şi clasificărilor operate, definiţia lui Gurvitch are meritul de a circumscrie sintetic domeniul sociologiei cunoaşterii.

Prin ea însăşi, sociologia cunoaşterii nu dispune de mijloacele necesare pentru a decide cu privire la valoarea de *adevăr* a diferitelor forme şi genuri de cunoaştere. Importanţa ei pentru problematica adevărului rezidă în situarea în perspectivă social-istorică concretă a eforturilor cognitive, a strategiilor şi a tehnicilor aşa de mobile şi de diverse prin care cunoaşterea se constituie şi se probează. O sociologie a cunoaşterii concepută pe baze ştiinţifice invită în mod decisiv la coborîrea temei gnoseologice a *obiectivităţii* cunoaşterii din orizontul unui „în sine" abstract, atemporal, suprauman în orizontul în care obiectivitatea ni se învederează ca proiect şi realizare mereu reluate, corectate, continuate şi de fiecare dată încorporate unor situaţii umane concrete care le susţin şi le dirijează.

Pentru această resituare este nevoie de un fel de „lectură secundă" a achiziţiilor celor mai diverse discipline sociale şi umane. Acestea din urmă, pe de altă parte, ridică pentru ele însele problema valorii lor de cunoaştere. O epistemologie materialist-dialectică derivînd din „circularitatea", solidaritatea reală a sistemului cu-

---

şi îl validăm în mod progresiv.

Mai puţin elaborate ştiinţific şi dominate încă într-o bună măsură de controverse verbale sau speculative, epistemologia şi logica cercetării din disciplinele sociale şi umane au cunoscut o reînnoire notabilă cu prilejul orientării acestor discipline spre o metodologie mai riguroasă, comparabilă cu aceea a ştiinţelor zise exacte. Avem în vedere înainte de toate adoptarea sistematică a modelului structural de tip logic-matematic în domeniile sociologiei, economiei politice, psihologiei, etnologiei etc. Exemplul sugestiv şi încurajator în această privinţă l-a oferit lingvistica. Pe terenul acestor discipline, problema obiectivităţii „faptelor" observate, a legitimităţii obiectivării experienţei prin modele structurale, problema valorii de adevăr a interpretărilor suscită polemici care trebuie apreciate atît sub raportul dificultăţilor reale de natură epistemologică, cît şi în ceea ce ţine de anumite opţiuni şi angajări de ordin general filozofic.

Scanned with CamScanner

Subliniind insuficienţa opoziţiilor abstracte, masive, stabilite de o anumită tradiţie speculativă între explicaţie şi comprehensiune, obiectivare şi trăire, adevăr ştiinţific şi valorizare, epistemologia materialist-dialectică nu ignorează totodată specificul cunoaşterii din disciplinele social-istorice şi umane, complexitatea şi, ca să zicem aşa, „impuritatea“ relaţiei cognitive pe care acestea tind s-o instaureze, ponderea pe care o deţine apartenenţa cercetătorului, mai mult sau mai puţin explicită şi declarată, la o ideologie, la o mentalitate, la un sistem de valori pe care le împărtăşesc şi le apără anumite partide, grupuri şi clase sociale. Aşa-zisa dezideologizare totală a disciplinelor social-umane, profesată abstract, nediferenţiat de unii teoreticieni occidentali, este practic imposibilă şi ea urmăreşte nu rareori să mascheze apartenenţa de care vorbeam : o apartenenţă care nu poate fi anulată prin simple proclamaţii sau precauţii verbale. Filozofia marxistă deosebeşte între o ideologie-obstacol epistemologic şi o ideologie-mediu favorabil unei bune orientări şi valorificări a cercetărilor specializate. Acestui din urmă termen îi aparţine ideologia marxist-leninstă şi tocmai de aceea ea nu contravine, prin natura şi spiritul ei revoluţionar, obiectivităţii ştiinţifice.

Ajunsă la un anumit grad de reflexivitate, filozofia începe să se interogheze pe sine însăşi cu privire la statutul său epistemologic şi la garanţiile ei de autenticitate şi de adevăr. Afirmaţiei globale după care filozofia, prin condiţia sa, nu poate conduce la cunoaştere şi deci e străină de valoarea adevărului în sens strict[3] trebuie să i se substituie analiza „la obiect“, diferenţiind între modalităţi şi stiluri de filozofare, între greutatea specifică pe care acestea din urmă o acordă justificării, demonstrării şi verificării enunţurilor lor. Filozofia marxistă nu-şi neglijează funcţiile ei pragmatică şi axiologică. Dar ea este permanent preocupată să satisfacă exigenţele de obiectivitate şi de coerenţă, completîndu-se şi reînnoindu-se conform acestor exigenţe. În raport cu discursul filozofiei marxiste, deschiderea prin metodă la orizontul cunoaşterii ştiinţifice şi al practicii social-istorice reprezintă o formă specifică de experienţă, cîmpul ei de verificare în sens larg, garanţia că opţiunile şi valorile pentru care ea s-a decis şi pe care înţelege să le promoveze nu o izolează, ci, dimpotrivă, o angajează eficace în problemele majore ale contemporaneităţii.

Ceea ce îi permite filozofiei marxiste să-şi reafirme constant

---

[3] Vezi J. Piaget, *Înţelepciunea şi iluziile filozofiei*, Bucureşti, Editura

actualitatea și forța poate fi rezumat sub forma principiului ei metodologic fundamental : unitatea dintre teorie și practică în înțelesul cel mai cuprinzător al acestor termeni, în particular unitatea dintre teoria revoluționară și practica revoluționară. De aici decurg și exigențele unei juste îmbinări între particular și general, național și internațional, științific și ideologic. Astfel de principii și de exigențe au călăuzit întreaga activitate a P.C.R., care, ca partid politic de guvernămînt, funcționează, ca să folosim expresia lui A. Gramsci, ca un „experimentator" istoric al concepției despre lume și viață marxist-leniniste.

Scanned with OKEN Scanner

Cuprins

SECȚIUNEA I

Capitolul I

OBIECTUL FILOZOFIEI (Prof. univ. dr. L. Grünberg)

1. Ce este filozofia ? . . . . . —
2. Specificul filozofiei . . . . . —
3. Filozofia marxistă și „philosophia perennis“ . . . . . —

Capitolul al II-lea

1. Baza socială și izvoarele teoretice ale apariției filozofiei marxiste . . . . . —
   1.1. Baza socială a apariției marxismului . . . . . —
   1.2. Izvoarele teoretice ale filozofiei marxiste . . . . . —
   a) Filozofia clasică germană 61
   b) Economia politică burgheză clasică 65
   c) Socialismul 67
2. Esența revoluției înfăptuite de marxism în filozofie . . . . . —
   2.1. Conținutul și însemnătatea noțiunii de practică. Materialismul . . . . . —

Scanned with Scanner

2.2. Dialectica marxistă; opoziţia dialecticii marxiste faţă de dialectica hegeliană
2.3. Raportul dintre filozofia marxistă şi ştiinţele particulare

3. Locul şi rolul filozoficei marxiste în contextul luptei de idei contemporane (Prof. univ. dr. L. Grünberg)

SECŢIUNEA II

Capitolul al III-lea

MATERIALITATEA LUMII (Conf. univ. dr. Al. Valentin)

2. Semnificaţia noţiunii de materie în filozofia marxistă
3. Practica socială ca determinant al realităţii obiective contemporane
4.1. Matematica şi realitatea obiectivă
4.2. Obiect şi relaţie
4.3. Materie şi energie
4.5. Materialismul dialectic şi fenomenalismul

Capitolul al IV-lea

SPAŢIUL ŞI TIMPUL (Prof. univ. dr. Călina Mare)

1. Problemele filozofice principale ale spaţiului
1.1. Conceptul de spaţiu
1.2. Tridimensionalitatea spaţiului
1.3. Studiul geometric al spaţiului
1.4. Varietatea calitativă a structurilor spaţiale 181
2. Problemele filozofice ale timpului
2.1. Conceptul de timp
timpului
3. Corelaţia dintre spaţiu şi timp. Varietatea calitativă a structurilor temporale

Scanned with OKEN Scanner

4. Infinitatea existenței materiale
Capitolul al V-lea
SISTEM ȘI STRUCTURĂ (Prof. univ. dr. L. Grünberg)
1. Concxiune, sistem, structură
2. Conceptul de structură și metoda structurală
3. Metodă structurală și filozofia structuralistă
4. Marxism și structuralism
Capitolul al VI-lea
DETERMINISMUL (Prof. univ. dr. Călina Mare)
1. Considerații preliminare
2. Necesar și întîmplător
3. Posibil și real
4. Condiționarea fenomenelor
5. Cauzalitatea
6. Legea
7. Problema determinismului în științele contemporane ale
Capitolul al VII-lea
DETERMINISM ȘI LIBERTATE (Prof. univ. dr. L. Grün-
1. Principiul determinismului în accepția sa general-filozo-
2. Opoziția dintre determinismul dialectic și cel mecanicist în înțelegerea libertății
3. Conceptul de „libertate" în gîndirea filozofică
4. Sensul concepției marxiste despre libertate ca „necesitate înțeleasă"
5. Libertatea ca unitate între cunoaștere, valorizare, ac-
Capiolul al VIII-lea
DEVENIREA UNIVERSALĂ (Prof. univ. dr. Călina Mare)
1. Devenirea ca dinamism universal

Scanned with OKEN Scanner

1.2. Interpretarea spiritualistă a dinamismului materiei

riei. Critica interpretărilor idealiste

2. Devenirea ca schimbare calitativă
2.1. Categoria de calitate
2.2. Categoria de cantitate
2.3. Măsura ca legătură între calitate şi cantitate
2.4. Devenirea ca trecere de la o calitate la alta
2.5. Tipurile şi formele trecerilor calitative
2.6. Trecerea de la calitate la cantitate
2.7. Critica denaturări metafizice
2.8. Concluzii

3. Devenirea ca unitate şi luptă a contrariilor
3.1. Contradicţia
3.2. Universalitatea contradicţiilor
3.3. Relaţia dintre contradicţiile interne şi cele externe
3.4. Tipologia contradicţiilor
3.5. Specificul contradicţiilor în viaţa socială

4. Sensul devenirii
4.1. Negarea dialectică
4.2. Repetabilitate-irepetabilitate, reversibilitate-ireversibilitate, progres-regres
4.3. Relaţia dintre negarea negaţiei şi sensul devenirii universale
4.4. Progresul biologic
4.5. Progresul uman (social şi individual).

Capitolul al IX-lea

REFLECTARE ŞI CONŞTIINŢĂ (Conf. univ. dr. I. Iri-

1. Reflectarea, însuşire generală a materiei
1.1. Din istoricul conceptului de reflectare
1.2. Ce este fenomenul reflectării ?
1.3. Formele fundamentale ale reflectării

2. Reflectare şi informaţie

3. Problema senzaţiei

Scanned with Scanner

4. Realitatea conştiinţei
   4.1. Poziţia conştiinţei în
   4.2. Funcţiile conştiinţei
   4.3. Originea conştiinţei
   4.4. Conştiinţă — societate — individ

SECŢIUNEA III : TEORIA CUNOAŞTERII

Capitolul al X-lea

INTRODUCERE (Conf. univ. dr. M. Flonta)

1. Metodele ştiinţei şi evoluţia problematicii teorici cunoaş-

2. Problematica teoriei marxiste a cunoaşterii

3. Puncte de vedere şi metode moderne în studiul cunoaş-
   terii

Capitolul al XI-lea

DIALECTICA PROCESULUI CUNOAŞTERII (Conf. univ. dr. Flonta)

1. Opoziţia empirism-raţionalism în problema izvorului cu-
   noaşterii
2. Teoria cunoaşterii nemijlocite ca poziţie gnoseologică
3. Insemnătatea criticii aprioriste a teoriei cunoaşterii ne-
   mijlocite
4. Punctul de vedere „contemplativ" în teoria cunoaşterii
5. Originalitatea gnoseologiei marxiste
6. Analitic şi sintetic, apriori şi aposteriori în cunoaştere.
   Cunoaştere logică-matematică şi cunoaştere fizică
7. Subiect şi obiect în geneza imaginilor perceptive
8. Nivelele de cunoaştere şi modalităţi de abstractizare
   8.1. Conceptul de cunoaştere perceptivă
   8.2. Interacţiunea dialectică a nivelelor cunoaşterii
   8.3. Cunoaşterea empirică şi limitele ei
9. Noţiuni empirice şi „obiecte ideale". Modalitatea analitică
   şi constructivă de abstractizare
10. Cunoaşterea ca ridicare de la abstract la concret

Scanned with OKEN Scanner

Capitolul al XII-lea
LIMBĂ ŞI CUNOAŞTERE (Conf. univ. dr. C. Popa)
1. Geneza şi natura limbajului
2. Limba naturală, idiolect, discurs
3. Cunoaştere şi comunicare
4. Operaţii logico-semantice în limba naturală

Capitolul al XIII-lea
TEORIA ADEVĂRULUI (Conf. univ. dr. V. Tonoiu şi lector univ. dr. I. Pârvu)
1. Introducere
2. Scurt istoric
3. Perspectiva gnoseologiei marxiste asupra adevărului
4. Obiectivitatea adevărului
5. Conceptul de adevăr. Definiţia semantică
6. Componentele adevărului: adevărul logic, adevărul analitic şi adevărul sintetic
7. Problema adevărului în logica actuală
8. Condiţiile adevărului ştiinţific
9. Verificarea teoriilor ştiinţifice
10. Concluzii

Redactori: ALEXANDRU GHEORGHE şi ALEXANDRINA
Coperta: FLORIN IONESCU
Tehnoredactor: FLORIAN SĂPUNĂRESCU
Apărut — martie 1973
Coli editură 46,68. Coli tipar 42

Combinatul poligrafic „Casa Scînteii"
Piaţa Scînteii nr. 1
Bucureşti — Republica Socialistă România